AMBROZIJE

OTAJSTVA I TAJNE



SVETI AMBROZIJE:

OTAJSTVA I TAJNE

Biblioteka SLUŽBE BOŽJE

Knjiga — 20

Urednik: Marko Babić, ofm

Korektor: Ante Bešlić

Naslovna stranu izradio:
Ante Branko Periša

SVETI AMBROZIJE

OTAJSTVA I TAJNE

PREVEO, NAPISAO UVOD I BILJEŠKE
MARIJAN MANDAC



SLUŽBA BOŽJA

Makarska
1986.

Naslov izvornika: AMBROSIUS, *De sacramentis* = PL, 16, 435A-482A = O. Faller, CSEL, 73, 13-85 = B. Botte, Sources chretiénnes, 25 bis, 60-155; *De mysteriis,* u PL, 16, 405A-426C = O. Faller, CSEL, 73, 87-116 = B. Botte, Sources chretiénnes, 25 bis, 156-193.

Izdavač: „Služba Božja", Franjevačka visoka bogoslovija Makarska
Odgovara: Marko Babić, 58300 MAKARSKA, Žrtava fašizma 1
Tisak: TRO „Franjo Kluz" — Omiš

PREDGOVOR

„Ako te zapitaju što sam govorio tako dugo, reci im da nova mudrost ne dostiže staru".

D. Šimunović

Tko ovu knjigu uzme u ruke, lako će zapaziti njezin nerazmjer. Uvod i tumačenja dobrano premašuju prevedeno štivo. Razlog je dužini u najmanju ruku dvostruk. U prvome redu obilno su izlagani biblijski krsni ulomci na koje se Ambrozije oslanjaše. Međutim, namjerice se potanko zaustavismo na krsnim tvrdnjama. Htjeli smo jednom objasniti sva poglavita novozavjetna krsna mjesta. Ona koja se ne nalaze u ovome djelu, obrađena su na stranicama „Bogoslovske smotre". Opširnost uvoda dolazi i otuda što je trebalo Ambrozijeve sakramentalne natuknice u „Spisu o otajstvima" i „Spisu o tajnama" staviti u širi povijesni okvir. Inače bi se jedva mogle shvatiti.

Nadamo se da nikome neće promaknuti svednevna korist ovoga spisa. Tko razmišlja o temeljnim kršćanskim otajstvima jer ih za se i za druge vrši, imat će što uzeti od Ambrozija. U knjizi nema mnogo dubokoumna razlaganja, ali zato djelo vrvi pojašnjenjima što se odnose na redoviti kršćanski život. Tek žalimo što nismo zasebno protumačili Ambrozijeve sjajne ulomke o kršćanskoj molitvi. Očenas smo donekle razglobili. Usput napominjemo da smo u „Službi Božjoj" donijeli suvremenu egzegezu Gospodnje molitve. Nismo smatrali potrebnim da je uvrštavamo u ovu knjigu. Maran će čitalac lako doći do spomenute rasprave.

Mislimo da nije nužno naročito isticati Ambrozija i njegove spise. Svatko zna da zapadno kršćanstvo mnogo duguje Ambroziju. Ono ga, uostalom, broji među svoje povlaštene Oce. Ambrozije nije manje vrijedan i za istočni dio kršćanstva. Budući da se sam nadahnjivao grčkim učiteljima, njegovo je bogoslovlje divni most između teološkog Istoka i Zapada. Sjetimo se da je Ambrozije u ranijim stoljećima s pravom nosio časni naziv „zapadnoga Atanazija". U svakome slučaju Ambrozije stoji pred nama kao moćni svjetionik čistoga i nerazdijeljenoga kršćanstva. Njegovo je djelo opće dobro svekolike Crkve.

Graz, 21. svibnja 1986. *M. Mandac*

UVOD

P R V O   P O G L A V L J E

ŽIVOT I DJELO

1. – Životopis

Vrela

Postoje dobra vrela za poznavanje Ambrozijeva životnoga puta. Tu na prvo mjesto stavljamo Ambrozijeva vlastita *Pisma*. Ambrozije u njima zaista često spominje razne događaje svoga života. Međutim, prava je teškoća sa sigurnošću utvrditi kada je koje *Pismo* nastalo. Osim toga, već je godine 422. napisan *Život sv. Ambrozija*. Djelo je[1] sastavio Paulin[2] koji je neko vrijeme bio Ambrozijev tajnik. Poslije Ambrozijeve smrti upravljao je dobrima koja je na africkome sjeveru posjedovala milanska crkva. Tu ga je sv. Augustin potaknuo da napiše Ambrozijev životopis. Spis je bio toliko značajan da je preveden na grčki. Paulin je dobro poznavao Ambrozija. Neke je pojedinosti saznao i od Ambrozijeve sestre Marceline. O Ambroziju su pisali i njegovi suvremenici. Naročito ga je često u svojim knjigama napominjao sv. Augustin.[3] Tako se i njega može uzeti za pouzdani izvor pri sastavljanju Ambrozijeva životopisa.[4]

Obitelj

Sa sigurnošću se ne da utvrditi godina Ambrozijeva rođenja. Raspon seže između godine 333. i 340. Teško se opredijeliti za neku određenu godinu. Ambrozije se, inače, rodio u Trijeru.[5] Potpuno mu je ime Aurelije

---

1 Spis se nalazi u PL 14, 29A-50A. O *Vita* usp. M.G. MARA, *Ambrogio*, 141. – Prevedene spise navodimo na slijedeći način: *Spis o otajstvima = Otajstva*, broj knjige, broj poglavlja i broj ulomka. *Spis o tajnama* naznačujemo riječju *Tajne* i dodajemo broj poglavlja i ulomka.

2 O Paulinu usp. A STUIBER, *Paulinus*, 208; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 379.

3 Usp. B. BEYENKA, *Names*, 19-28.

4 Općenito o vrelima za životopis vidi P. de LABRIOLLE, *Ambroise*, 1091.

5 O datumu rođenja usp. G.D. GORDINI, 946; P. de LABRIOLLE, *Ambroise*, 1091-1092; M.G. MARA, *Ambrogio*, 135; O. FALLER, *Ambrogio*, 985. Ambrozijev život crpemo iz ovih autora: G.D. GORDINI, *Ambrogio*, 945-965; P. de LABRIOLLE, *Ambroise*, 1091-1100; B. ALTANER-A. STUIBER, 378-379; O. FALLER, *Ambrogio*, 985-994; F.H. DUDDEN, *Ambrose;* H.F. v. CAMPENHAUSEN, *Pères*, 107-146; J. NIEDERHUBER, *Ambrosius*, VII-XXI. – Napominjemo da ponekada iza naznačenoga djela ne slijedi naznaka stranicâ. U tome se slučaju ima pred očima cijelo navedeno djelo.

Ambrozije. Dodatak Aurelije pokazuje da je Ambrozije po rodu pripadao znamenitoj rimskoj aurelijskoj obitelji koja je Rimu dala veći broj glasovitih muževa.[6]

Ambrozije je vjerojatno jedini među Ocima čiju izvornu sliku danas posjedujemo te možemo s velikom približnošću znati kako je izgledao. Riječ je o mozaiku koji je načinjen na početku 5. stoljeća i nalazi se u Ambrozijevoj bazilici u Milanu. U mozaiku se čita Ambrozijevo ime. Mozaik pokazuje čovjeka nižega stasta i dosta krhka tjelesnog ustrojstva.[7]

Ambrozije je potekao iz obitelji koja je zaista nešto iznimno. Čini se da je u davnoj prošlosti bila grčka. Tragovi se toga podrijetla vide u obiteljskim imenima. Ali je obitelj već više pokoljenja boravila u Rimu. Tu je pripadala u aristokratski vršak. Rimski načelnik Aurelije Simah u srodstvu je s Ambrozijem. Obitelj je veoma bogata. Posjeduje ogromna imanja na sjeveru Afrike. Uživa naročiti ugled.

Ambrozijeva je obitelj već dugi niz godina kršćanska. Crkvi je darovala mučenicu i djevicu Soteriju[8] koja je u Dioklecijanovo vrijeme odbila žrtvovati bogovima i zato joj je odrubljena glava. Tako je Ambrozije zapravo prvi latinski crkveni otac koji nije nikada bio poganin već se rodio, odgojio i živio u strogo kršćanskoj obitelji i javno prigrlio kršćanstvo.[9]

Ambrozije u svojim djelima ne govori o vlastitome ocu. Čini se, iako to nije posve zajamčeno, da se i otac zvaše Aurelije Ambrozije.[10] Za Konstantina II. obnašao je u Trijeru visoku državnu službu. Tu je i preminuo.[11] Iz Ambrozijeve obitelji dobro su nam poznati njegova sestra i brat. Sestri je bilo ime Marcelina. Rođena je oko g. 330. u Trijeru. Na Božić g. 353. u bazilici sv. Petra u Rimu Bogu je prikazala trajno djevičanstvo. Svečanost je predvodio papa Liberije (+ 366.). Njegovu prigodnu propovijed sačuvao je Ambrozije. Ambrozije je bio duboko povezan sa sestrom. Rado se s njome dopisivao. Marcelina je dijelom živjela u Rimu, a dijelom na biskupskome dvoru u Milanu. U Crkvi se štuje kao svetica.[12]

6 U svezi s Ambrozijevim imenom vidi G. D. GORDINI, *Ambrogio,* 946; B. BEYENKA, *Names,* 19-28.

7 Usp. H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 153-154; O. FALLER, *Ambrogio,* 984; G. LAZZATI, *Ambrosius,* IX.

8 U svezi sa Soterijom vidi B. CIGNITTI, *Sotere,* 1328-1329; A. AMORE, *Soteris,* 897; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1092.

9 O Ambrozijevoj obitelji pobliže u G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1092; O. FALLER, *Ambrogio,* 986; H.F. v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 110.

10 Možda je Ambrozijevu ocu bilo ime Uranije. Usp. S. MAZZARINO, *Padre,* 111-117.

11 O Ambrozijevu ocu vidi također G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1092; O. FALLER, *Ambrogio,* 986.

12 O Marcelini vidi A.P. FRUTAZ, *Marcellina,* 1376; A. RIMOLDI, *Marcellina,* 646-648; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946; O. FALLER, *Ambrogio,* 986.

Ambrozijev se brat zvao Satir. I on se štuje kao svetac. Vjerojatno se rodio u Rimu. Već je g. 378. umro. Čitava je života živio u posvećenoj čistoći. Nije se ženio. Vjerojatno je neko vrijeme upravljao imanjima milanske biskupije.[13]

Državna služba

Ambrozije prve godine provodi u Trijeru. Ali se njegova majka, kada joj je muž preminuo, oko g. 353. vratila u Rim.[14] Tu je Ambrozije završio nauke. Potom je stupio u državnu službu. U tu svrhu odlazi između g. 361. i 365. u Sirmij koji je tada najvažniji balkanski grad. Ambrozije je tu uz upravitelja Vulkracija Rufina visoki činovnik.[15] Negdje g. 370. upravitelj Sekst Petronije Prob imenuje Ambrozija konzulom sjevernih talijanskih pokrajina Ligurije i Emilije sa sjedištem u Milanu koji je prijestolnica nekolicine careva Zapadnoga rimskog carstva. Ambrozije je na svekoliko zadovoljstvo vršio svoju dužnost. Bio je neporočan i nepodmitljiv. Pravično je i očinski postupao. Zato je posve razumljivo što je taj mladi visoki državni činovnik uživao neobičan ugled milanskoga stanovništva.[16]

Arijevac Auksencije

Dok je Ambrozije u Milanu predano obavljao upravničku službu, u gradu je biskupom Auksencije. Taj je Auksencije najprije odstranio pravovjernoga biskupa Dionizija, zaposjeo biskupsko sjedište i dugo bio glavni branitelj i širitelj arijevstva na Zapadu. Auksencije je, doduše, javno nijekao da je arijevac. Ali uza sve to nije htio prihvatiti Nicejsko vjerovanje. Kao maćeha je postupao s klerom koji je ostao vjeran Niceji. Taj kler nije promicao u službi niti mu dodjeljivao važnija mjesta u upravi. Kada je car Valentinijan I. Auksencija na to prisilio, u jednoj je nejasnoj i nesigurnoj izjavi pristao na nicejski „istobitan". Auksencije je umro g. 374. Tako se otvorilo pitanje njegova nasljednika na važnoj milanskoj biskupskoj stolici.[17]

13 O Satiru usp. B. KOETTING, *Satyrus,* 346; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 116.153; A. RIMOLDI, *Satiro,* 664-665; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946.

14 Usp. G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1092.

15 Usp. G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 946-947; O. FALLER, *Abrogio,* 986.

16 Usp. H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 111; M. JOURJON, *Abroise,* 11-13; O. FALLER, *Ambrogio,* 986; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1092; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 947-948.

17 O Auksenciju usp. L. UEDING, *Auxentius,* LThK, 1,1138; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 111.

Biskupski izbor

Poslije Auksencijeve smrti trebalo je izabrati novoga biskupa. Pri tome je prijetila opasnost da nastanu javni neredi, jer su se vodile oštre rasprave između katolika i arijevaca s obzirom na budućega biskupa. Da bi spriječio nerede, Ambrozije je izbliza nadgledao baziliku u kojoj su se vodili pregovori oko novoga izbora. Pao je prijedlog da novi biskup bude Ambrozije. Možemo lako razumjeti zašto je baš on odabran. Sigurno car nije imao ništa protiv da njegov visoki činovnik ravna uglednom milanskom biskupijom. Prijedlog je zacijelo oduševljeno prihvatila i katolička stranka. Katolici su dobro poznavali Ambrozijevu iskrenu nicejsku privrženost. Protiv Ambrozija nisu mogli ništa imati ni arijevci jer je prema njima pravedno postupao u Sirmiju i Milanu. Jedini protiv vlastitoga izbora bio je sam Ambrozije. Mogao se pozivati na 1 Tim 3,6 gdje se brani da netom kršteni postane biskupom. Isto je odredio i Nicejski sabor. Kod izbora Ambrozije je samo katekumen. Da bi izbjegao izbor, Ambrozije je čak navodio da se izbližega bavio svjetovnom znanošću i filozofijom.[18] Ipak je morao spoznati da je njegov izbor Božja volja. Zato je konačno pristao na poziv. Krstio ga je 30. studenoga 374. pravovjerni biskup. U nedjelju 7. prosinca 374. posvećen je za biskupa. Snagom iznimke i kao neposredni izabranik milosti nije, mada se tako redovito piše,[19] prije biskupskoga ređenja pristupio drugim nižim redovima. Biskupsko se ređenje — posve razumljivo — uzima za presudni dan u Ambrozijevu životu. Otada je njegov život krenuo novim tijekom.[20]

Dionizijeve moći

Posebno je značajan prvi čin novoga biskupa. Ambrozije na svečan način prenosi u Milan posmrtne ostatke svoga neposrednog predšasnika sv. Dionizija koji je oko g. 362. umro u progonstvu te ga Ambrozije zato časti nazivom ispovjednika i mučenika. Dionizije se istaknuo kao veliki borac protiv arijevstva. Neustrašivo je na sinodama branio Nicejski sabor i sv. Atanazija dok je boravio na Zapadu. Svoju je vjernost pravovjerju platio prisilnim odlaskom u tuđinu.[21]

---

18 Usp. B. FISCHER, *Hat*, 527-531.

19 Usp. Y.M. DUVAL, *Election*, 243-283; P. COURCELLE, *Professeur*,

20 O Ambrozijevu izboru za biskupa vidi G.D. GORDINI, *Ambrogio,*, 948-949; P. de LABRIOLLE, *Ambroise*, 1092; O. FALLER, *Ambrogio*, 985-986; M. JOURJON, *Ambroise*, 14-16; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères*, 112-114; E. DASSMANN, *Leben*, 7-9; C. CORBELLINI, *Sesto*, 181-189.

21 O Dioniziju usp. B. KOETTING, *Dionysius*, 407; A. AMORE, *Dionigi*, 642; O. FALLER, *Ambrogio*, 987; G.D. GORDINI, *Ambrogio*, 952; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères*, 113.

Sirmijska crkva

Ambrozije kao milanski biskup često je ponukan uplesti se u ondašnji crkveni život. Put ga u više navrata vodi u susjedni Sirmij, današnju Srijemsku Mitrovicu. Sirmij je kao glavni grad Ilirika i carsko sjedište neko vrijeme igrao veliku ulogu u državnome i vjerskome životu.[22] U njemu se održaše brojni biskupski sastanci i sastaviše znamenita sirmijska vjerovanja. Sirmij je, na žalost, dugo bio sjedište najžešćega arijevstva koje je otuda nastojalo prodrijeti na talijanski sjever. Pobornika je Niceje u sirmijskoj biskupiji bilo malo. Razumljivo je što je Ambroziju bilo posebice stalo da se i Sirmij prikloni nicejskoj vjeri. Veliki je korak u tome pravcu Ambrozije učinio kada je umro sirmijski arijevski biskup Germanije. Premda je dvor htio da ga naslijedi arijevac, Ambrozije je uspio da u Sirmiju osobno g. 376. posveti nicejca Anemija. Već g. 378. nastaje novo sirmijsko vjerovanje kojim se sirmijska biskupija priključuje Katoličkoj crkvi. I tome je mnogo pridonio Ambrozije. Tako se Sirmij napokon oslobodio arijevske zablude.[23]

Rimski raskol

Ambrozije je svojim ugledom i postupcima pomogao papi Damazu (+ 384.) u sporu s protupapom Ursinijem i njegovim pristašama. Inače je i sam u tome imao svoju korist. Ursinijevci su, naime, dolazili u Milan te remetili vjerski život. Samome su Ambroziju smetali pri obavljanju katedralnoga bogoslužja. Ambrozije je prisustvovao sinodama na kojima je Damaz htio izaći na kraj s Ursinijevim raskolom. Tako je vjerojatno bio i na saboru koji se u tu svrhu i s punim uspjehom održao g. 378. u Rimu.[24]

Akvilejska sinoda

Car Gracijan bio je naumio za godinu 381. sazvati opći crkveni sabor u Akvileju. Sabor je imao prosuditi vjeru i nauk biskupa Paladija iz dacijske Racijarije i Sekundijana singidunskoga. Ta su dva biskupa optužena kao arijevci. Sami su se obratili na Gracijana s molbom da im se sudi na općem saboru. Međutim, Ambrozije je u dogovoru s papom Damazom smatrao da

---

22 O ulozi Sirmija u crkvenoj povijesti u Ambrozijevo doba vidi R. ROGOŠIĆ, *Sirmium*, 795-796; E. AMANN, *Sirmium*, 2175-2183.

23 Za Ambrozijevo djelovanje u Sirmiju, usp. G.D. GORDINI, 982; M.G. MARA, *Ambrogio*, 135-141; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius*, 118.

24 Usp. C. CLERVAL, *Damase*, 29; A. van ROEY, *Damase*, 48-51; O. FALLER, *Ambrogio*, 988; G.D. GORDINI, *Ambrogio*, 952.

nije potrebit opći sabor. Zato se 3. rujna 381. u Akvileji održala samo biskupska sinoda. Bili su nazočni biskupi iz Galije i Italije. Sastankom je ravnao Ambrozije. Paladije i Sekundijan su osuđeni i lišeni biskupija. Njihovim progonstvom službeno nestaje arijevstva u Iliriku i okolnim predjelima.[25]

Bonoz

Ambrozija susrećemo g. 391. u Kapui. Tu se po želji pape Siricija (+ 399.) pod Ambrozijevim predsjedanjem održava sinoda koja se bavi biskupom Bonozom iz dacijskoga grada Nais. Bonoz je krivo učio o Bogorodici. Tvrdio je da je Marija imala s Josipom više djece. Nijekao je, drugim riječima, Marijino djevičanstvo nakon Isusova rođenja. Bonoz je svoj nauk zaodjeo u dosta neodređene izraze. Stoga nije bilo smjesta jasno što zapravo misli. Na saboru u Kapui biskupi ukazuju na nedostatke Bonozova učenja. Ipak konačan sud ostavljaju podrobnijemu ispitivanju. Bonoza su pozvali na red i biskupi iz njegova susjedstva te ga osudili kao krivovjernika. On se pismeno obratio na Ambrozija i tražio zaštitu. Ambrozije mu je savjetovao da se pokori sudu svojih procjenitelja. Ali je Bonoz ustrajao u svome mišljenju. Zato ga je i Ambrozije napadao u svojim djelima.[26]

Antiohijski raskol

Na istome saboru u Kapui dodirnuto je pitanje znamenitoga i bolnoga raskola u Antiohiji koji je razdirao ugledni antiohijski patrijarhat od g. 330. do 415. Ambrozije je i u Kapui kao i ranije nastojao sve učiniti da bi se ta rana antiohijske Crkve izliječila. Na žalost mogao je malo što postignuti jer Istok nije želio da mu zapadni biskup pritekne u pomoć. Zato i kapujski sabor odlučuje da se antiohijsko pitanje riješi na nekom kasnijem saboru.[27]

25 O akvilejskom saboru vidi G. GOTTLIEB, *Konzil,* 287-306; P. RICHARD, *Aquilée,* 1115-1116; O. FALLER, *Ambrogio,* 989; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 955; P.de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1100-1101; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 125.

26 O Bonozu vidi X.Le BACHELET, *Bonose,* 1027-1031; G. BARDY, *Bonosus,* 1096-1097; H. RAHNER, *Bonosus,* 602-603; M.G. MARA, *Ambrogio,* 158.

27 O antiohijskome raskolu vidi S. VAILHE, *Antioche,* 1403; C. KARALEVSKY, *Antioche,* 572-574; M.G. MARA, *Ambrogio,* 135-141; O. FALLER, *Abrogio,* 393; M. JOURJON, *Abroise,* 23-24.

Jovinijan

Spominjemo stav koji je Ambrozije zauzeo prema Jovinijanu. Jovinijan je neko vrijeme bio redovnik strogoga i isposničkoga života. Ali je oko g. 385. napustio asketski život te u Rimu s prijateljima stao raskalašeno živjeti izrugujući celibat i djevičanstvo. Papa Siricije ga je osudio i izopćio. Stoga on s prijateljima odlazi u Milan s nadom da će ga zaštititi car Teodozije. Siricije je javio Ambroziju Jovinijanovu rimsku osudu. Ambrozije saziva g. 393. sinodu u Milan. Tu prihvaća Siricijevu presudu i sa svojom sinodom osuđuje Jovinijana. Čini se, iako nije posve sigurno, da je Jovinijan osporio Bogorodičino djevičanstvo pri Isusovu rođenju. Smatrao je, uz to, da je Marija, doduše, začela snagom Duha Svetoga, ali je već time što je začela izgubila slavu djevičanstva.[28]

Poganstvo

Ambrozije se trsio uklanjati poganstvo iz javnoga života. U tome je imao sjajnoga i vjernoga savjetnika u caru Gracijanu[29] koji je pod njegovim utjecajem poduzeo više mjera protiv poganskih običaja. Sam je iz carskoga naslova odstranio drevni naziv Velikoga svećenika. Dokidao je poganske svećeničke udruge. Vestalkama je dokinuo izuzetost. Čak im je oduzimao imovinu. Ambrozije je sve poduzeo da se iz dvorane u kojoj je zasjedao rimski senat ukloni kip božice Pobjede. Tu je sve od Augustovih vremena stajao kao znamen sjajne rimske prošlosti. Gracijan je zaista g. 382. naredio da se kip odstrani iz senata. Poganski senatori poslali su poslanstvo Gracijanu s molbom da to ne čini. Ali po Ambrozijevu savjetu Gracijan poslanstvo nije htio primiti. Tako je Pobjeda nestala iz senata. Gracijanov nasljednik Valentinijan II. kanio je kip ponovno vratiti na predašnje mjesto. Međutim, Ambrozije je i to spriječio. Spor oko Pobjede[30] dobro pokazuje kako je Ambrozijev utjecaj bio velik na carskome dvoru i kod najviših odluka.

28 O odnosu Ambrozija i Jovinijana vidi J. FORGET, *Jovinian,* 1577-1580; M.G. MARA, *Ambrogio,* 135-141.

29 O Ambrozijevu odnosu prema caru Gracijanu vidi G. GOTTLIEB, *Gratian;* P. NAUTIN, *Premières,* 229-244; A. PAREDI, *Graziani,* 17-49.

30 Za spor oko Pobjede, usp. F. PASCHOUD, *Rôle,* 197-206; A. DIHLE, *Zum,* 81-97; M.R.P.Mc GUIRE, *Ambrose,* 373; O. FALLER, *Ambrogio,* 990; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 955-956; P.de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1093-1094; M. JOURJON, *Ambroise,* 25.

Maksim

Ambrozije se u nekoliko navrata susretao s galskim zapovjednikom Maksimom koji je tu vladao nakon Gracijanove pogibije i prijetio zauzećem cijele Italije. Po želji cara Valentinijana II. i njegove majke Justine, koja je inače bila veoma sklona arijevstvu, Ambrozije je putovao g. 383. u Trijer na pregovore s Maksimom. U poslu je uspio. Ali njemu zapravo nije bilo do državnoga odnosa dvojice moćnika. Poslanstvo je prihvatio misleći da će tako moći utjecati na Valentinijanov stav prema Crkvi. Ambrozije je i g. 386. susreo Maksima. Tom zgodom mu je kao biskup spočitnuo loše postupanje. Maksima je to naljutilo te je Ambrozija udaljio iz Trijera gdje su se susreli. Ali ni samome Ambroziju nije bilo drago prisustvo toga naprasitoga vladara.[31]

Spor oko bazilike

Potkraj g. 384. odjednom se u Milanu pojavio Merkurin, arijevski biskup iz Durastorija. Vjerojatno ga je tamo pozvala careva majka Justina. Merkurin se iz počasti spram milanskoga arijevskog biskupa Auksencija koga već spomenusmo stao nazivati njegovim imenom. Prvih mjeseci g. 385. Valentinijan II. poziva Ambrozija u carsku palaču i naređuje mu da jednu baziliku ustupi Merkurinu. Ambrozije je s puno poštovanja saslušao cara, ali je traženje čvrsto odbio. Narod je u Milanu nekako doznao zbog čega je Ambrozije pozvan pred cara pa se u velikome broju uz bijesan prosvjed okupio oko carskoga dvora. Sam je Ambrozije morao izaći pred puk i moliti da se u miru raziđe. Spor se oko bazilike posebice zaoštrio g. 386. u Svetome tjednu. Car je tražio da se Merkurinu izruči određena crkva. Ali se Ambrozije namjerice u nju zatvorio s velikim mnoštvom vjernika. U crkvi su pjevali psalme i slavospjeve koje je sastavio sam Ambrozije. Car je s vojskom htio zauzeti baziliku. Ambrozije nije uzmicao. Na Sveti petak vojska je odstupila. Tako je i u ovoj prepirci Ambrozije pobijedio.[32]

Razrušena sinagoga

U g. 388. pada događaj vezan uz sinagogu u gradu Kalinicij u osroenskoj pokrajini. Tamošnji su kršćani uz prešutno odobravanje svoga biskupa za vrijeme neke pobune i izazvani spalili neku sinagogu. To je javljeno caru

31 O odnosu prema Maksimu vidi O. FALLER, *Ambrogio,* 990-991; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1096-1097; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 950-960.

32 Usp. M. JOURJON, *Ambroise,* 26-28; O. FALLER, *Ambrogio,* 991; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1094-1096.

Teodoziju koga je postupak rasrdio. Zato je naredio biskupu u Kaliniciju da o trošku kršćana sagradi uništenu sinagogu. Tome se, začudo, usprotivio Ambrozije. Od Teodozija je tražio da povuče odredbu. Neobično je što je i tom prigodom Ambrozije uspio u svome pothvatu. To pokazuje da je Teodozije bio pod jakim Ambrozijevim utjecajem.[33] Vjerojatno je Ambrozije slučaj kalinicijske sinagoge shvatio kao sukob između kršćanstva i židovstva. Otuda se donekle može razumjeti njegov stav koji je, očigledno, nepravedan.[34]

Teodozijeva pokora

Negdje g. 390. nastala je pobuna u Solunu. Tom su zgodom ubijeni neki viši državni činovnici i sam vojni gradski zapovjednik. Teodozija je vijest zatekla u Milanu i silno uznemirila. Dao je naređenje da se solunsko stanovništvo pod izlikom igara okupi u gradski cirk. Potom su vojnici nahrupili na igralište i poubijali oko sedam tisuća ljudi. Vijest je brzo stigla do Milana gdje su upravo biskupi zasjedali na saboru. Novost ih je zaprepastila. Nisu mogli shvatiti carev postupak. Bilo im je jasno da je zlodjelo Teodozija izopćilo iz Crkve i udaljilo od sakramenata. Teodozije mora najprije obaviti javnu pokoru da bi smio pristupiti otajstvima. Ambroziju je palo u dio da cara skloni na pokajničke čine. On je to i postignuo. Upotrijebio je cijelo svoje umijeće i osobni utjecaj na Teodozija. Tako je milanski biskup na sam Božić g. 390. cara ponovno primio u crkveno zajedništvo. Razumije se da je prethodno obavio javnu pokoru.[35]

Izvan biskupije

Ambrozije bijaše prisiljen g. 393. napustiti neko vrijeme svoju biskupiju. Učinio je to stoga što se nije htio susresti s carem Eugenom[36] koji je, doduše, bio katolik, ali njegov život i ponašanje nije bilo u skladu s crkvenim naukom. Kako bi se od njega odvojio i javno ogradio od njegova postupanja, Ambrozije je pošao najprije u Bolonju. Tu je proboravio tri mjese-

33 Odnos između Ambrozija i cara Teodozija naznačuju A. PAREDI, *Graziano,* 17-49; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius,* 222-256.

34 O srušenoj sinagogi vidi M. JOURJON, *Ambroise,* 30-31; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 960; O. FALLER, *Ambrogio,* 992; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1097-1098.

35 O Teodozijevoj pokori, usp. M. JOURJON, *Ambroise,* 32-33; O. FALLER, *Ambrogio,* 992; P.de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1098-1099; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 960-961.

36 O odnosu s Eugenom, usp. G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 962; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1099-1100; O. FALLER, *Ambrogio,* 993.

ca i pronašao mučeničke ostatke svetoga Vitala i Agrikole. Iz Bolonje je krenuo u Firencu i Rim. U Milan se vratio tek u rujnu g. 394.

Susret s Augustinom

Zacijelo je u Ambrozijevu životu izniman događaj susret s Augustinom, kasnijim hiponskim biskupom. Augustin g. 384. dolazi u Milan za profesora govorništva. To su mu mjesto priskrbili utjecajni ljudi kao rimski načelnik Simah i milanski vojni zapovjednik. Augustina su tim ljudima kao osvjedočena manihejca preporučili manihejci. Spomenuti su upravnici i sami bili protiv kršćanstva. Jasno je da je na Augustinovoj strani bila i njegova naročita nadarenost. Nije teško pogoditi da Ambrozije nije znao da je Augustin Manijev pristaša. Ipak mu nije bilo po ćudi što Augustin uz preporuku ljudi koji se protive kršćanstvu postiže tako ugledno mjesto u milanskome prosvjetnome životu.

Augustin je, došavši u Milan, i službeno i čisto iz uljudnosti posjetio Ambrozija. Augustin potkraj života u svojim djelima često spominje milanskoga biskupa. To svjedoči da je Ambrozije na nj duboko i trajno utjecao. Augustin čak bilježi da ga je Ambrozije već kod prvoga susreta primio kao otac. Vjerojatno mu je iskazao ljubav kako dolikuje duhovnome pastiru. Nakon prvoga viđenja Augustin zadugo nije dolazio u dodir s Ambrozijem. Samo je povremeno prisustvovao njegovim nedjeljnim propovijedima da provjeri Ambrozijevu već glasovitu govorničku vještinu. Međutim, g. 385. Monika posjećuje Augustina u Milanu. Kao gorljiva vjernica željela je upoznati Ambrozija. Tom je zgodom Augustin opet vidio Ambrozija. Dok je Monika boravila u Milanu, Augustin ju je svake nedjelje pratio na biskupsku službu Božju. To je bilo presudno za Augustinovo obraćenje i odnos prema milanskome biskupu. Augustin sada pomno sluša Ambrozijeve propovijedi koje na nj duboko djeluju. To se odnosi na homilije koje je Ambrozije posvetio pitanju slobodne volje i u kojima je tipološki tumačio Stari zavjet. Nadasve je za Augustina bila važna filozofska pozadina Ambrozijevih izlaganja. Iz njih je spoznao da postoji filozofija koja se razlikuje od manihejizma i da-de uskladiti s kršćanskim nazorom na svijet. Očito se Ambrozije služio platonizmom i plotinizmom kada je riječ upravljao vjernicima. Augustin je od milanskoga biskupa kroz propovijedi također učio kršćansku duhovnost. Sve ga je to navelo da stupi u katekumenat. Krstio ga je Ambrozije za vrijeme Vazmenoga bdjenja g. 387. Otada su Augustinovi i Ambrozijevi odnosi bili veoma prisni i blizi.[37]

---

37 Odnos između Ambrozija i Augustina obrađuju P. COURCELLE, *Recherches*, 78-153.211-233; O. FALLER, *Ambrogio*, 992; B. BEYENKA, *Names*, 19-28.

Veliki duh

Ambrozije bijaše neporočna životna. Time je neodoljivo utjecao na ljude s kojima se susretao. To vrijedi za obična čovjeka i najviše ličnosti. Svatko je u Ambroziju prepoznavao ljudsku i kršćansku dobrotu. Ambrozija je resila stroga askeza, trajna molitva, mnogo bdjenja, duga čitanja i česti postovi. Osobno je živio siromašno. Obiteljska je imanja darovao siromasima i Crkvi. Svakome je duhovno i materijalno pomagao. Kada su g. 378. barbari odveli u ropstvo mnogo muževa i žena, Ambrozije nije ni trenutka oklijevao prodati crkvene dragocjenosti da bi otkupio i oslobodio zarobljene. Taj je njegov postupak naišao na živ prosvjed u Milanu, ali ga je Ambrozije razborito i utemeljeno branio. Bio je neumorni pastoralni radnik.[38]

Konac

Ambrozije se g. 387. nalazi u Paviji. Tu je obavio posvetu novoga biskupa. U veljači se vraćao u Milan. Ali se na putu razbolio. Bolovaše kratko. Pričešćen umro je u zoru Svete subote 4. travnja 397. Počiva u crkvi koja se po njemu zove Ambrozijana.[39]

2. — Ambrozijeva naobrazba

Književnost

Zapravo ne posjedujemo neposredna vrela iz kojih bismo podrobno mogli upoznati stupanj i širinu Ambrozijeve profane naobrazbe. Možemo pretpostaviti da je Ambrozije u ranoj dobi i mladosti stekao naobrazbu koja je odgovarala društvenome položaju njegove obitelji kao i njegovoj kasnijoj državnoj službi. Po svemu sudeći, Ambrozije je izučio pravne nauke i govorništvo jer je u tome smislu usmjerio svoj životni poziv. Posebice treba istaknuti da je odlično poznavao grčki. Vidi se to otuda što je još prije biskupskoga izbora negdje oko g. 370. vjerojatno na latinski preveo *Židovski rat* Josipa Flavija kako bi usavršio svoj govornički rječnik i obogatio se mudrim tvrdnjama koje su dobro oružje za buduću odvjetničku službu.[40]

---

38 Usp. O. FALLER, *Ambrogio*, 987-988; G.D. GORDINI, *Ambrogio*, 951; E. DASSMANN, *Leben*, 27-33; M. JOURJON, *Ambroise*, 19-20.

39 O danu Ambrozijeve smrti vidi O. FALLER, *Ambrogio*, 985.994; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères*, 146; G.D. GORDINI, *Ambrogio*, 961.

40 O Ambrozijevoj naobrazbi, usp. G.D. GORDINI, *Ambrogio*, 946; P.de LABRIOLLE, *Ambroise*, 1092; O. FALLER, *Ambrogio*, 986.995; P. COURCELLE, *Recherches*, 111; E. DASSMANN, *Leben*, 19; W. WILBRAND, *Ambrosius*, 365-368.

Ambrozije je, očito, poznavao klasičnu književnost. Ostajemo zapanjeni pred brojem pisaca koje je izrijekom naveo u svojim djelima ili koji su ostavili traga na njegovu teološkome stvaranju. Ambrozije posebice dobro pozna, s užitkom čita i rado navodi Virgilija.[41] Nešto je manje, ali opet izobilno, posuđivao od Cicerona. Ciceron je i kao govornik bio Ambroziju uglednik i vrelo nadahnuća.[42] Ali se i ostali latinski pisci osjećaju na Ambrozijevim stranicama. To vrijedi za Plinija Mlađega,[43] Seneku,[44] Plauta,[45] Terencija,[46] Horacija[47] i Salustija.[48] Od Grka Ambrozije zacijelo čitaše Ksenofonta[49] i Homera.[50] Nema sumnje da Ambrozije nije književnike čitao jedino u mladim danima. Tek kada je postao biskup, vidio je koliko mu je potrebita i svjetovna naobrazba da bi sa što više uspjeha mogao naviještati evanđelje. Stoga smo ovlašteni reći da se čitava vijeka vraćao svojim omiljelim književnicima.

Filozofija

Redovito se smatralo i često ponavljalo da Ambrozije nije bio upućen u filozofiju i da mu je filozofska izobrazba bila nedostatna. Međutim, novija istraživanja pružaju o njemu drugu sliku. Pokazuju da je milanski biskup izvrsno poznavao mnoge filozofe, posebice svoga vremena. Filozofskim se tvrdnjama rado služio, razborito ih prosuđivao, prihvaćao i odbacivao. Filozofe je čitao izravno, u priručnicima i izborima. Ambrozije je donekle prvi latinski otac koji se filozofijom služio u teologiji.[51]

Pomno pretraživanje Ambrozijevih djela pokazuje da milanski biskup naročito rado uvažava Plotinove sudove. Nad Plotinovim je spisima zacijelo dugo razmišljao. Ona su na Ambrozija ostavila dubok trag. Stoga nam se čini da je Plotin pravo vrelo brojnih Ambrozijevih stavova i učenja.[52] Razumije se da je Ambrozije uz Plotina prigrlio mnoge zasade od neoplatonika[53] i samoga Platona.[54] Uostalom, sam je Platon utjecao na Plotina i neoplatonizam. Ambrozije se ugodno osjeća u velikoj misaonoj zajednici koja je u njegovo vrijeme gajila i čuvala Platonov nauk. Ambrozije pozna i Aristotela. U više ga navrata napominje u svojim knjigama.[55] Isto vrijedi za Porfirija i neke stoičke filozofe.[56]

Već to kratko nabrajanje očituje da crkveni Otac iz Milana nije bio zatvoren pred svjetovnom misli. Dobro je uzimao gdje ga je samo nalazio. Tek je filozofske misli ispravljao i nadopunjao istinama koje je nalazio u Svetome pismu i kod drugih bogoslova. Ali je i teološke tvrdnje projašnjavao i izricao pomoću filozofskih sudova. Nastojao je najuže povezati filozofiju i teologiju.

Teološka izobrazba

Ambrozijevi spisi bjelodano pokazuju da je njegova teološka i biblijska naobrazba bila svestrana, raznolika, široka i duboka.[57] Trajala je otkada je Ambrozije postao biskupom pa do svršetka života. Ambrozije je sve to dublje zalazio u teološku baštinu Crkve. Kako je dobro poznavao grčki, nadasve je rado čitao grčke Oce. Time je na Zapad prenio grčku otačku teologiju. Mislimo da se Ambrozije posebice napajao na Origenovu vrelu.[58] Ništa manje nije preuzimao od Atanazija[59] i Bazilija.[60] Još od istočnih Otaca treba napomenuti Didima,[61] Ćirila Jeruzalemskoga,[62] Grgura Nazianskoga[63] i Epifana.[64] Ambrozije je mnogo čitao i zapadne učitelje koji su pi-

---

41 Usp. A.V. NAZZARO, *La,* 312-324; C.E. CHAFFIN, *Christus,* 517-527; G. MADEC, *Saint,* 341-342; W. WILBRAND, *Ambrosius,* 365; I. OPELT, *Zwei,* 288.
42 Usp. I. OPELT, *Zwei,* 288; J. DOIGNON, *Tradition,* 271-278; G. MADEC, *Saint,* 141-166; W. WILBRAND, *Ambrosius,* 365.
43 Usp. F. TRISOGLIO, *Saint,* 363-410.
44 Usp. J. DOIGNON, *Tradition,* 271-278.
45 Usp. P. COURCELLE, *Ambroise,* 223-231.
46 Usp. P. COURCELLE, *Ambroise,* 223-231; W. WILBRAND, *Ambrosius,* 365.
47 Usp. I. OPELT, *Zwei,* 288.
48 Usp. Th. SCHUERMANN, *Quellen,* VIII.
49 Usp. W. WILBRAND, *Ambrosius,* 366.
50 Usp. W. WILBRAND, *Ambrosius,* 366.
51 O Ambrozijevoj filozofiji vidi P. COURCELLE, *Sources,* 171-177; E. DASSMANN, *Frömmigkeit,* 28-44; A. PASTORINO, *Filosofia,* 88-104; P. COURCELLE, *Recherches,* 106.120.136-137.311-382; M.R.P.Mc GUIRE, *Ambrose,* 372; H.von CAMPENHAUSEN, *Pères,* 120; G. MADEC, *Saint,* 339-342.

52 Usp. P. COURCELLE, *Sources,* 171-173; G. MADEC, *Saint,* 109-132.
53 Usp. M.C.de AZEVEDO, *Cultura,* 316-334; E. DASSMANN, *Frömmigkeit,* 37-44.110.
54 Usp. P. COURCELLE, *Sources,* 174-177; P. COURCELLE, *Ambroise de Milan,* 45-46.
55 Usp. G. MADEC, *Saint,* 133-137.
56 Usp. E. DASSMANN, *Frömmigkeit,* 32-37.
57 O Ambrozijevoj teološkoj izobrazbi vidi G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 949; M.G.MARA, *Ambrogio,* 135-141; M.R.P.Mc GUIRE, *Ambrose,* 372; H.von CAMPENHAUSEN, *Pères,* 115; E. DASSMANN, *Leben,*19-21.
58 Usp. P. HADOT, *Source,* 205-225; P. COURCELLE, *Ambroise de Milan,* 45; E. LUCCHESI, *Usage,* 72-88.
59 Usp. Y.M. DUVAL, *Page,* 29-53; Th. SCHUERMANN, *Quellen,* 23-59.
60 Usp. E. LUCCHESI, *Usage,* 2; Th. SCHUERMANN, *Quellen,* 59-70.
61 Usp. P. HADOT, *Source,* 205-225; Th. SCHUERMANN, *Quellen,* 70-92.
62 Usp. Th. SCHÜRMANN, *Quellen,* 5-23.
63 Usp. Th. SCHÜRMANN, *Quellen,* 92-95.
64 Usp. TH SCHÜRMANN, *Quellen,* 96-98.

sali grčki. Pred očima imamo Hipolita[65] i Hilarija.[66] Začudo mnogo je neznatnije dolazio u dodir s latinskim teološkim piscima. Tek se dade navesti Ciprijana[67] kao teologa od koga je Ambrozije posuđivao i ugrađivao u svoja djela.

I ovdje valja reći da smo udivljeni pred obiljem i sjajnim izborom teoloških vođa koji su Ambrozija vodili u njegovim bogoslovnim razmišljanjima. Ambrozije je zaista dobro poznavao teologiju svojih velikih prethodnika i vrsnih suvremenika.

Biblijsko izlaganje Ambrozije nije učio jedino u napomenutih Otaca. Na tom je području posve sigurno stajao pod utjecajem pravoga učitelja u egzegezi kakav bijaše nenadmašivi Filon Aleksandrijski. Stoga se veoma često nailazi na Filonove tragove u Ambrozijevu načinu tumačenja svetoga štiva.[68]

3. – Teološki pisac

I.

Ambrozije je napisao veliki broj teoloških spisa najrazličitijega sadržaja. Naznačismo da je već i prije nego je postao biskup s grčkoga preveo Flavijev *Židovski rat.* Ali pravi njegov spisateljski rad počinje pošto je stupio u pastvu. Pisao je uza sve ostale brojne i naporne dužnosti čitavoga života.[69] Mi ćemo kasnije govoriti o djelima koja smo preveli. Ovdje ukratko napominjemo neke druge knjige koje su bile naročito važne za potonju teologiju.

Spisi o djevičanstvu

Ambrozije kao teološki pisac stupa na pozornicu potkraj g. 377. Na zamolbu vlastite sestre Marceline i njoj posvećen sastavlja spis *O djevicama.*[70] Osnov djela su propovjedi što ih je održao milanskim vjernicima. Propovijedima o djevičanstvu Ambrozije začinje veliko asketsko gibanje koje će zahvatiti cijelu Italiju i odjeknuti na afričkome sjeveru. Mnogi će dolaziti izdaleka i slušati Ambrozijeve govore te se oduševiti celibatom i djevičanstvom.

65 Usp. E. LUCCHESI, *Usage,* 72-88.
66 Usp. E. DASSMANN, *Frömmigkeit,* 77.
67 Usp. Y.M. DUVAL, *Page,* 21-29; Y.M. DUVAL, *Sur,* 25-34.
68 Usp. E. LUCCHESI, *Usage;* E. DASSMANN, *Leben,* 19; E. DASSMANN, *Frommigkeit,* 44-74.113-114; H. SAVON, *Saint.*
69 Ambrozijeva djela zapremaju četiri sveska u PL. To su svesci 14-17.
70 U PL 16, 197A-244B.

Majke su morale braniti kćerima slušati Ambrozija. Bojale su se da ne zatraže veo kod toga milanskog propovjednika. U knjizi *O djevicama* Ambrozije nadasve ističe veliko dostojanstvo i uzvišenost djevica koje su se zavjetovale Bogu. Ujedno djevicama iznosi primjere kako mogu napredovati u savršenstvu. Pruža, uz to, razne poticaje na dobar život. Ovo je Ambrozijevo djelo odigralo veliku ulogu. Bilo je silna utjecaja u kasnijim stoljećima kod brojnih pokornika i mnogih djevica. Ono je prvi sustavni spis na latinskome gdje se iznosi teologija i duhovnost djevičanskoga staleža i pružaju praktični napuci kako se dostojno može ozbiljiti ta zamisao.[71]

Spis *O djevicama* nije posvuda naišao na odobravanje. Nekima se u crkvenim krugovima učinilo da Ambrozije u njemu pretjerano veliča djevičanstvo. Da bi obranio knjigu, milanski biskup drži dvije homilije koje g. 378. objavljuje pod naslovom *O djevičanstvu.*[72] Tu još jednom novim dokazima iznosi svu ljepotu djevičanstva što se Bogu prikazuje kao dar.[73]

Ambrozije istome sadržaju posvećuje još dva znatnija djela. Jedno je *O poduci djevice.*[74] I tome je djelu podloga homilija koju je oko g. 391. Ambrozije održao kada je neka djevica stavljala koprenu. Istodobno se u tome spisu[75] milanski biskup obara na krivi nauk već spomenutoga Bonoza. Drugo je djelo *Poticaj na djevičanstvo.*[76] I to je djelo zasnovano na propovijedi održanoj u Firenci g. 393. prilikom posvete crkve koju je o svome trošku dala sagraditi jedna pobožna udovica. Ambrozije u spisu još jednom veliča djevičanski stalež i potiče udovičinu djecu da prigrle taj uzvišeni način života.[77]

Bratovo preminuće

U ranija Ambrozijeva djela pripada kratki spis *O bratovu preminuću.*[78] Djelo je napisano g. 378. To su zapravo objavljene homilije što ih je milanski učitelj održao prilikom smrti vlastitoga brata i sedmoga dana njegova

71 O tome djelu, vidi M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 971; M.G. MARA, *Ambrogio,* 156-157; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 951; O. FALLER, *Ambrogio,* 987; G. BARDY, *Ambroise,* 426.
72 U PL 16, 279A-316B.
73 U svezi s tim djelom, usp. M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 972; G. BARDY, *Ambroise,* 426; M.G. MARA, *Ambrogio,* 157.
74 U PL 16, 319A-348D.
75 Za to djelo, vidi M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 972; M.G. MARA, *Ambrogio,* 158; G. BARDY, *Ambroise,* 426.
76 U PL 16, 351A-380B.
77 Usp. M.G. MARA, *Ambrogio,* 158; G. BARDY, *Ambroise,* 426; M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 972.
78 U PL 16, 134A-141B.

ukopa. Djelo je sjajno svjedočanstvo kršćanske nade u prekogrobni život i živi primjer istinske bratske ljubavi.[79]

Djela iz dogmatike i moralke

Od velikih dogmatskih spisa napominjemo tri znamenitija. Tu je u prvome redu djelo *O vjeri.*[80] Spis sadrži četiri dijela. Ambrozije ih je napisao na zamolbu cara Gracijana. Njima je htio cara uputiti u središnje kršćanske istine. Prva dva dijela nastala su krajem g. 377. ili početkom g. 378. U njima se ukratko izlaže trojstveni nauk. Ambrozije razglaba Božje jedinstvo i trojstvo. Zadnja dva dijela piše g. 380-381. Tu obrazlaže otajstvo Duha Svetoga. Također uzvraća na primjedbe pridošle od arijevaca i protupape Ursinija u svezi s prethodno objavljenim knjigama.[81]

Djelo *O Duhu Svetome*[82] Ambrozije je dogotovio g. 381. i posvetio Gracijanu. U njemu se sjajno dokazuje božanstvo i božanska istobitnost treće božanske Osobe. Pišući tu raspravu, milanski se učitelj nadahnuo pravim pneumatološkim vođama. Pošao je od Didima, Bazilija i Atanazija.[83]

Treći dogmatski spis koji navodimo nosi naslov *O otajstvu Gospodnjega utjelovljenja.*[84] Djelo je pisano početkom g. 382. Ambrozije u njemu suzbija apolinaristička učenja koja su se o Kristu stala širiti na sjeveru Italije. Tu Ambrozije zaista snažno utvrđuje cjelovitost Kristova božanstva i potpunost njegove ljudske biti.[85]

Od djelâ u kojima Ambrozije razjašnjuje etička i ćudoredna pitanja vrijedna je spomena knjiga *O dužnostima službenika.*[86] Djelo je napisano za milansko svećenstvo. U njemu se iznose načela kršćanske etike i moralke. Naslov i raspodjelu spisa Ambrozije je preuzeo od Cicerona. Ipak je uspio napisati izvorno djelo. Pokazao je da se kršćanski moralni nauk ne da svesti ni izvesti ni iz najprobranijega filozofskog učenja.[87]

---

79 O tome djelu, vidi M.G. MARA, *Ambrogio,* 135-141.163; O. FALLER, *Ambrogio,* 988.

80 U PL 16, 549A-726D.

81 O tome spisu, vidi M. SIMONETTI, *Ambrogio*, 972; O. FALLER, *Ambrogio,* 988; M.G. MARA, *Ambrogio,* 158.

82 U PL 16, 731A-850B.

83 U svezi s tim djelom, vidi M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 972; O. FALLER, *Ambrogio,* 959; M.G. MARA, *Ambrogio,* 159.

84 U PL 16, 853A-884A.

85 Usp. M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 972-975; O. FALLER, *Ambrogio,* 990.

86 U PL 16, 25A-194B.

87 Za to djelo, vidi M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 971.

Biblijska izlaganja

Ambrozije je pisac brojnih egzegetskih djela. U većini je tumačio starozavjetne biblijske tekstove. U Novom zavjetu zaustavio se samo na Lukinu evanđelju.[88] To je uopće najopsežniji Ambrozijev spis. U njemu su većim dijelom sakupljene i objavljene propovijedi održane u razdoblju od g. 385. do g. 389. U djelu je Ambrozije homilije dopunjao, mijenjao i dotjerivao. Evanđeoski je tekst tumačio tražeći prvenstveno tipološki smisao. Nastojao je pronaći moralne i mističke naputke. Ambrozije je katkad pomoću Lukinih izreka pobijao dogmatske zablude svoga vremena.[89]

Katehetski spis

Pripominjemo i kratki spis u kome Ambrozije katekumenima tumači Apostolsko vjerovanje. Djelo se zove *Tumačenje vjerovanja.*[90] Dragocjeno je za povijest krsnoga bogoslužja. Također doprinosi egzegezi toga slavnog Vjerovanja. Milanski je biskup vjerojatno i za taj kratki tekst uzeo kao predložak neku svoju raniju homiliju.[91]

Poslanice

Iznimne su koristi Ambrozijeva *Pisma.*[92] Iz njih se dade osvijetliti brojne događaje njegova života i rada. Razotkrivaju nam Ambrozijevu ličnost. *Pisma* su često cjelovite rasprave o određenome predmetu. Pokoji put u *Pismima* imamo prvorazredne dokumente i službene tekstove koji se odnose na razne sinode ili zadiru u ondašnji crkveni i državni život. Ambrozije je *Pisma* napisao da se objave.[93]

---

88 U PL 15, 1607A-1944D.

89 Usp. M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 969-970.

90 U PL 17, 1193A-1196D.

91 Usp. B. BOTTE, *Ambroise,* 21-25; M. JOURJON, *Ambroise,* 18-19; M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 975; M.G. MARA, *Ambrogio,* 162-163.

92 U PL 16, 913A-1342B.

93 Usp. W. WILBRAND, *Ambrosius,* 368; M. SIMONETTI, *Ambrogio,* 975-976; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie,* 384.

Pjesme

Naposljetku dodirujemo i Ambrozijeve *Himne.*[94] Zna se da je već Hilarije, po uzoru na Istok, htio u galske crkve uvesti pjevanje himana koje je sam sastavljao. Na žalost u tome nije imao naročita uspjeha. Prvi je na Zapadu u tome uspio milanski biskup. Osobno je sastavljao himne koje je puk pjevao za vrijeme službe Božje. Iz Milana se to proširilo na ostale zapadne Crkve. Pjevanjem hvalospjeva Ambrozije je nastojao da se puk prožme ispravnom vjerom koja moćno čuva protiv arijevskoga krivovjerja.[95]

* * *

Ambrozije iznimno pomno postupaše s plodovima svoga duha. Njegove su knjige redovito završetak duga rada. Obično su im u osnovi razna predavanja i govori. Ambrozije je, sastavljajući svoje rasprave, polazio od vlastitih bilježaka i stenografskih naznaka. Dijelom je sastavak tajniku kazivao u pero. Ali zadnju je ruku uvijek stavljao sam. Spis bi, jednom gotov, davao na uvid prijateljima koji bi napisano stručno pregledali i dotjerali. Tek je potom knjiga izlazila na danje svjetlo. Stoga je oblik Ambrozijevih djela veoma dotjeran i uglađen.[96]

Za Ambrozija se smije reći da je rođeni pisac. Njegova je književna naobrazba samo razvila i usavršila prirođeni dar. Kako je Ambrozije po naravi glazben, jasno je što i u svome pisanome djelu traži ritam i bira izraz. Uostalom, pisao je pjesme kojima se ne može nijekati književna vrijednost. Čak i njegova proza katkad graniči s pjesmom. Ambrozije piše otmjenim slogom koji je pun topline, osjećaja, mekoće, ali i muževne odlučnosti. Ambrozije redovito ne razvlači već misao ukratko i zbijeno izražava. Tekst mu je uvijek živ. Gotovo nikada dosadan. Zato su Ambrozija rado čitali njegovi suvremenici, ali i potomstvo. Riječ mu je vazda snažna i puna smisla. Štivo ipak nije pretrpano. Ambrozije se čita ugodno i s radošću.[97]

94 U PL 16, 1473-1476.

95 Usp. O. FALLER, 997-999; M. SIMONETTI, *Ambrogio*, 976-977.

96 Usp. G. COPPA, *Opere*, 32-34.

97 O Ambroziju kao piscu, vidi G. COPPA, *Opere*, 32-34; O. FALLER, *Ambrogio*, 994-996; G. BARTELINK, *Sprachliche*, 175-202; E. DASSMANN, *Leben*, 19; J. FONTAINE, *Prose*, 124-170.

II.

A. Spis o otajstvima

Naziv djela

Danas se redovito ovo Ambrozijevo djelo[98] naziva *O otajstvima*. Ali, pravo govoreći, ono na početku nije imalo nikakva naslova. Budući pak da dvije početne riječi prve homilije u knjizi glase *de sacramentis*, po njima je najprije nazvana prva propovijed i potom čitav spis.[99] Naziv je samo dijelom točan. U spisu zapravo nije govora o onome što se u teologiji redovito oslovljuje raspravom „o sakramentima općenito". Također se u njemu ne raspravlja o svim sakramentima već o otajstvima kršćanske inicijacije. Uz to se u knjizi obrazlažu i one zbilje koje ne nazivamo sakramentima u strogome smislu riječi. Sve to upućuje na nedostatnost i na netočnost naziva. Ipak se može razumjeti zašto je djelo baš tako naslovljeno. Uglavnome obrađuje pitanja vezana uz početne kršćanske sakramente. Mi smo zbog sadržaja djela riječ *sacramentum*[100] preveli pojmom „otajstvo".

Osnovni podaci

Vrijeme postanka *Spisa o otajstvima* ne da se točno utanačiti.[101] Svakako potječe iz posljednjih Ambrozijevih godina, najvjerojatnije između g. 390. i 392. Danas je djelo kritički objavljeno. Mi smo se poslužili izdanjima koja su odvojeno pripremili B. BOTTE[102] i O. FALLER.[103] Obazirali smo se, jasno, i na tekst što se nalazi u *Patrologia latina.*[104] Djelo je, inače, očuvano u brojnim rukopisima.[105]

Brzopiščeve zabilježbe

Po svemu sudeći, *Spis o otajstvima* sadrži propovijedi i nagovore koje je milanski biskup držao tijekom jedne pouskrsne nedjelje netom krštenim

98 Usp. M. JOURJON, *Ambroise*, 18-19.

99 U svezi s naslovom, usp. O FALLER, *De sacramentis*, 28-29; G. COPPA, *Opere*, 96; B. BOTTE, *Ambroise*, 12-21.

100 O riječi *sacramentum*, usp. M. MANDAC, K. S. F. *Tertulijan. Spis o krstu*, Zagreb, 1981, 23-26.

101 Usp. O. FALLER, *De sacramentis*, 27; G. COPPA, *Opere*, 98.

102 B. BOTTE, *Ambroise de Milan. Des sacrements. Des Mystères. L'explication du Symbole (Sources Chrétiennes, 25 bis)*, Paris, 1961.

103 O FALLER, *De sacramentis*, CSEL, 73,7, Vindobonae, 1955, 13-85.

104 PL 16, 435A-482A.

105 Usp. O. FALLER, *De sacramentis*, 30-51.

vjernicima.[106] Propovijedi je po ondašnjem običaju neposredno bilježio brzopisac.[107] Propovjednici su, naime, nekada sami tražili da im brzopisac zabilježi govor kako bi ga naknadno mogli dotjerati i možda objaviti. Često su i sami vjernici iz vlastite pobude pisali homilije velikih učitelja da ih potom mogu u miru i dokolici čitati i bogatiti se njihovim mislima. Tako se moglo dogoditi i s Ambrozijevim mistagoškim katehezama. Valjda je osobno tražio da ih brzopisac zapiše. Kanio ih je kasnije prepraviti i objelodaniti. Nije ipak isključeno da su ih i sami slušatelji bilježili da bi ih trajno posjedovali. Stenografske su se zabilježbe redovito neko vrijeme čuvale u pohrani i zatim uništavale.

Teško je saznati kako su brzopiščeve bilješke Ambrozijevih tumačenja koja sada čitamo kao *Spis o otajstvima* došla na javu.[108] Moguće je da su zabilježbe nađene nakon Ambrozijeve smrti i kao vrijedno štivo umnožene. Svakako su ih čitali milanski vjernici, ali isto tako redovnici i redovnice na talijanskome sjeveru. Te su zabilježbe negdje u 7. ili 8. stoljeću dodane Ambrozijevu djelu koje nosi naslov *Spis o tajnama*. Tako se najlakše dade rastumačiti postanak *Spisa o otajstvima*. Ambrozije, na žalost, tu knjigu nije pregledao ni konačno sredio. Kako inače ne posjedujemo nijednu njegovu propovijed očuvanu u zabilježbama, teško je pobliže *Spis o otajstvima* uspoređivati s dogotovljenim Ambrozijevim djelima.

Autor

Spis o otajstvima stoljećima je nosio Ambrozijevo ime. Svi su rukopisi njega naznačivali kao sastavljača. Jednako su sudili svi ranokršćanski pisci. Djelo su napominjali kao knjigu milanskoga biskupa. Isto se mislilo u srdnjemu vijeku. Tek u 16. stoljeću reformatori počinju Ambroziju nijekati autorstvo. Katolički su učenjaci iz početka oprezniji. Ipak malo-pomalo i oni najprije sumnjaju u Ambrozijevo autorstvo, a potom izrijekom tvrde da Ambrozije nije pisac djela. Poglavita imena koja to tvrde svakako su: G. Bona (+1674.), L.S.L. Tillemont (+1698.), R.C. Oudin (+1717.) i R. Ceillier (+1761.). Na tome je ostalo sve do 19. stoljeća. Tada se pitanje autora *Spisa o otajstvima* ponovno otvorilo i dugo s puno obrata raspravljalo. Poznati se istraživači zovu: F. Probst, T. Schermann, G. Morin, O. Faller, C. Atchely, Dom Connoly, Ch. Mohrmann, M. Lazzati, M.F.R. Montgomery Hitchsock i B. Botte. Uz Ambrozija kao mogući autori *Spisa o otajstvima* navode se Niceta iz Remezijane (+414.), Maksim Torinski (+428.), Venerije

106 Usp. Ch. MOHRMANN, *Observations,* 103-104; M. FERRARI, *Recensiones,* 95-96; B. BOTTE, *Ambroise,* 7-8.12-21.

107 Usp. Ch. MOHRMANN, *Observations,* 107-109; G. COPPA, *Opere,* 33-34; H. HAGENDAHL, *Bedeutung,* 24-38.

108 Usp. O. FALLER, *De sacramentis,* 28; G. COPPA, *Opere,* 98; B. BOTTE, *Ambrosie,* 12-21.

(+408.) koji je bio Ambrozijev tajnik i biskup u Milanu te Ambrozije Kahorski koji živi na kraju osmoga stoljeća.[109]

Jedini ozbiljni dokaz što se može navesti u prilog tvrdnji da Ambrozije nije pisac *Spisa o otajstvima* počiva na slogu i gradnji djela. Jedno i drugo dosta odstupa od načina na koji je Ambrozije sastavio ostale svoje knjige. Uz stil – na koji ćemo se još vratiti – neautentičnost se *Spisa o otajstvima* dokazuje pripomenom toga djela u 5,4 ,25. Tu se, naime, predbacuje milanskim vjernicima što se samo jednom godišnje pričešćuju i tako uvode loš običaj nekih vjerskih sredina Istočne crkve. Kako pak Ambrozije u ostalim svojim radovima nigdje ne dotiče to pitanje, misli se da ni ulomak iz 5,4, 25 ne može potjecati od njega pa dosljedno ni čitava knjiga. U istu se svrhu spominje ulomak u 3,1, 7. Tu se kaže da milanska liturgija želi zadržati krsni obred pranja nogu, iako ga nema u rimskome bogoslužju. Nekima se čini da je pravi Ambrozije do te mjere poštivao Rimsku crkvu da ne bi to mimoilaženje dvaju bogoslužnika uopće u svome spisu napominjao.

Osnovi za Ambrozijevo autorstvo *Spisa o otajstvima* kudikamo su temeljitiji. U prvome redu sveukupna rukopisna baština svjedoči da je on autor. Na Ambrozijevoj je strani i predaja sve do šesnaestoga stoljeća. Ni stil nije bitna prepreka da mu se djelo dodijeli. Misli su knjige srodne Ambrozijevima. I arheološki podaci idu njemu u prilog. Čak i pitanje „pranja nogu" u krsnome obredu dade se lako razjasniti kao Ambrozijeva primjedba. Vjerojatno nitko osim njega ne bi imao dovoljno hrabrosti da nasuprot Rimu brani milanski obred. Stoga razumijemo zašto danas, uz rijetke izuzetke, gotovo svi istraživači smatraju da je Ambrozije autor *Spisa o otajstvima.* Čini se da je u naše doba višestoljetna rasprava o tome dovršena.[110]

Stil i ustrojstvo djela

Već kod prvoga čitanja zamjećujemo da *Spis o otajstvima* stilski nije jedinstven. Prvi dio koji se proteže do 3,2,9 pisan je lošije i nemarnije. Imamo dojam da je to sastavljao ili bilježio umoran čovjek koji se u radu gubi, ponavlja i stalno zalazi u nepotrebne dodatke. Drugi je dio uglađeniji i dotjeraniji. Ali su oba dijela ipak nešto zasebno među Ambrozijevim spisima. Jedino u *Spisu o otajstvima* nema pravoga rasporeda, stroge ulančanosti ni

109 Usp. Ch. MOHRMANN, *Observations,* 104-107; B. BOTTE, *Ambroise,* 8-12.19.

110 O pitanju autora *Spisa o otajstvima* vidi pobliže u Ch. MOHRMANN, *Observations,* 103-104; B. BOTTE, *Ambroise,* 7-25; Ch. MOHRMANN, *Style oral,* 389-392; J. SCHMITZ, *Zum,* 59-69.589; O. FALLER, *Was,* 41-65; O. FALLER, *Ambrosius,* 1-14.81-101; K. GAMBER, *Autorschaft;* G. MORIN, *Pour,* 86-106; G. COPPA, *Opere,* 97; O. FALLER, *De sacramentis,* 20.

pravoga slijeda. Nedostaje zadnja ruka koja u drugim knjigama pruža sjaj koji Ambrozijevim radovima poklanja pravu draž i ljupkost. Zato su humanisti i renesanšani ovo djelo malo cijenili. Stil su mu osuđivali i izričaje držali barbarskima. Ukazivali su na loše oblikovane rečenice i nezgrapnost pri izražavanju.

Jezik djela

Jezik je u *Spisu o otajstvima* iznimno jednostavan. Pisac je htio otkloniti svaku kićenost i čitatelju stalno pred očima držati bitno. Ipak latinski u knjizi nije pučki. Pučkih izričaja uopće nema. Jezik odaje čovjeka koji vlada latinskim i radi zbitosti odbija gomilanje riječi i zbog živosti ispušta veznike. Osnovna je oznaka *Spisa o otajstvima* neposrednost i živahnost. Stječe se dojam da pisac nastoji biti što bliži i prisniji s čitateljem. Čitaocu se nameće kao otac i vođa. Uzme li se da su i u ovoj knjizi skupljene Ambrozijeve kateheze, razumije se i ono što je neuglađeno. Brojna pitanja koja se ponavljaju i pričinjaju dosadna i suvišna dobro se uklapaju u katehetska izlaganja. Kateheza je živi i izravni razgovor između slušača i katehete. Postavljanje pitanja pobuđuje pozornost kod slušača. Čini da nisu nijemi slušatelji već na poslu djelatno i osobno sudjeluju. Ako je *Spis o otajstvima* katehetski nagovor, jasna su učestala ponavljanja i zaobilasci. Pomoću njih se gradivo utvrđuje i dublje usađuje u nazočne. Brzopisac je vjerojatno neposredno bilježio Ambrozijeva katehetska predavanja koja zato imaju slog živoga govora s njegovim prednostima i negativnostima. Te zapise danas čitamo kao *Spis o otajstvima.* Najvjerojatnije brzopiščev tekst — rekosmo — Ambrozije nije pregledao ni spremio za javnost. Otuda iznimnost toga djela među Ambrozijevim radovima.[111]

Par tekstualnih nedoumica

Izričaj *Romae* u 1,1,1 u rukopisima je nesiguran. U njima se čita trostruki oblik. Osim *Romae* imamo *rethomae* i *recto nomine.* Na *rethomae* ne treba obraćati pozornost jer to ne znači ništa. Prema tome, zacijelo ne potječe od Ambrozija. Druga dva čitanja imaju dobar smisao. U izdanjima redovito stoji *Romae* — „u Rimu". To smo zadržali i mi. Ipak neki smatraju da je Ambrozije zapravo napisao *recto nomine.* Time bi rekao da je naziv „vjernik" samo „ispravno ime" za krštene jer vjera dolazi jedino s kršte-

111 S obzirom na stil *Spisa o otajstvima,* usporedi Ch. MOHRMANN, *Style oral,* 389-398; Ch. MOHRMANN, *Observations,* 104.111.114; Ch. MOHRMANN, *Style,* 168-177; G. COPPA, *Opere,* 97.

njem. Donekle se, ali u širemu smislu, i katekumeni smiju nazivati „vjernicima".[112]

Umjesto *vadis* u 1,2,5 možda treba čitati *vadaris.* Tako stoji u jednome rukopisu. Riječ *vador* znači „pozvati na sud". Očito je pravno izražajnija i bolje odgovara mjestu jer nitko ne „ide" sucu koji ga treba prisiliti da prihvati ugovornu obavezu. U tome slučaju sudac „poziva".[113]

U rečenici iz 3,2,11 gdje piše *venire habes ad altare, quoniam venisti* možda se *quoniam* dade popraviti i čitati *quo non jam.* U tome slučaju tekst u prijevodu glasi: „Imaš pristupiti oltaru kamo još nisi prišao".[114]

B. Spis o tajnama

U svezi s ovim Ambrozijevim radom gotovo da nema nikakvih poteškoća. U rukopisima[115] koji bez iznimke djelo pripisuju milanskome biskupu ono stalno ima naslov *De mysteriis.*[116] Vrijeme postanka[117] pada u razdoblje od g. 390. do 392. Posjedujemo kritičko izdanje i ovoga djela u B. BOTTE[118] i O. FALLER.[119] Rasprava je otisnuta i u *Patrologia latina.*[120] U *Spisu o tajnama* susrećemo slog koji je jednak drugim autorovim plodovima. Tek se možda i u njemu na trenutke osjeća da je u pozadini neki govor iz kojega je nastala knjiga. Rasporedba je dobra. Djelo se odvija prirodnim tijekom.[121]

Spis o tajnama oblikom je prava teološka rasprava. Samo je privid što pisac koji put čitatelja oslovljuje kao slušatelja. Propovjedni su ulomci čista pričina. Djelo i opsegom nadilazi redovitu homiliju.[122]

C. Odnos između ta dva djela

Odavno je upao u oči složen odnos između *Spisa o otajstvima* i *Spisa o tajnama.* Smjesta se vidi da se ta dva djela u mnogome slažu, ali i razlikuju.

112 O tome vidi u PL 16, 429-430 i E.J. YARNOLD, *Ideo,* 202-207.
113 Usp. G. COPPA, *Opere,* 711 bilj. 12.
114 U usp. PL 16, 453 bilj. 37; A.H. BIRCH, A *suggested,* 175-176.
115 Usp. O. FALLER, *De origine,* 51-60.
116 Usp. O. FALLER, *De sacramentis,* 29.
117 Usp. O. FALLER, *De sacramentis,* 27; G. COPPA, *Opere,* 98.
118 Usp. bilješku 102. Naš se spis nalazi na str. 156-193.
119 Usp. bilješku 103. Djelo se nalazi na str. 87-116.
120 PL 16, 405A-426C.
121 Usp. Ch. MOHRMANN, *Observations,* 104.119-120.
122 Usp. Ch. MOHRMANN, *Observations,* 103-104; M. FERRARI, *Recensiones,* 95-96; B. BOTTE, *Ambroise,* 7-8.

Sličnost je prvenstveno u tome što u oba spisa imamo pokrsne kateheze u kojima pisac tumači gotovo iste obrede. Ali se i tu naziru razlike. Obrađuju se, doduše, isti obredi, ali se kod obrade slijedi različiti put.

Prave razlike između *Spisa o otajstvima* i *Spisa o tajnama* odnose se na jezik i stil. To već utvrdismo. Dodajmo da se ni sadržajem posve ne podudaraju. U *Spisu o otajstvima* imamo misni kanon i tumačenje Očenaša. Toga nema u *Spisu o tajnama.* Razlog je tome taj što misni kanon i Očenaš u ono doba potpadahu pod naredbu šutnje. O njima se moglo govoriti samo pred krštenima, ali ne i pred katekumenima. Kako je Ambrozije *Spis o tajnama* kanio objaviti, razumljivo je što je iz njega izostavio spomenute dijelove. *Spis o otajstvima* je trebao ostati neobjavljen i zato se u njemu nalazi kanon i Očenaš. Stoga smijemo zaključiti da je *Spis o tajnama* nastao na temelju bilježaka koje imamo u *Spisu o otajstvima.* Prema tome, *Spis o tajnama* je pročišćeni i dotjerani *Spis o otajstvima.* Mi smo ipak zadovoljni što posjedujemo i *Spis o otajstvima.* On upotpunjuje *Spis o tajnama* i drukčije govori o istome što se u njemu izlaže. Sadržaj koji je nazočan u oba djela toliko je vrijedan i koristan za vjernički život da nam dobro dolazi svaka i najsitnija nadopuna i bilo koje novo osvjetljenje.[123]

4. — Ambrozije teolog

Stav prema arijevstvu

Ambrozije se u svojim teološkim razmišljanjima najčešće zadržavao kod trojstvenih pitanja. Na to su ga potaknule prilike u kojima je živio. Ovdje prije svega mislimo na arijevstvo s kojim se borio čitava života. Arijevska teologija nije zahvatila zapadne crkvene općine koliko kršćanski Istok. Ali i na Zapadu postojahu arijevske zajednice sve odonda kada je neko vrijeme u Iliriku živio prognani Arije. Arijevstvo je prodrlo u sloj državnih službenika, među vojnike i na sami carski dvor. Ipak to arijevstvo nije bilo naročito duboko ni teološki čvrsto. Zapadni biskupi i narodi ostali su kao cjelina vjerni Nicejskome vjerovanju. Na strani arijevstva bila je uglavnome Panonija, Ilirik i milanska metropolija. Zato je Ambrozije nužno morao doći u dodir s arijevskim teološkim nijekanjima. Već naznačismo da je Auksencije, neposredni Ambrozijev predšasnik, kao arijevac osamnaest godina sijao arijevstvo u Milanu. Također istaknusmo Ambrozijev stav prema sirmijskom arijevstvu,[124] na akvilejskome saboru[125] i prilikom

123 O odnosu između prevedenih spisa vidi B. BOTTE, *Ambroise,* 12-21. 7-8; G. COPPA, *Opere,* 98; Ch. MOHRMANN, *Observations,* 103-104.111-112.119-120.
124 Usp. M. SIMONETTI, *Politica,* 272.
125 Vidi G. CORTI, *Sfondo,* 43-67; M. SIMONETTI, *Politica,* 274-275.

arijevskoga zahtjeva za vlastitom crkvom u Milanu. Ambrozije je i od careva tražio da se suprotstave arijevskoj zabludi. Smije se reći da je svojim pothvatima kao crkveno-državni političar i kao teološki pisac uz Hilarija (+366.) najviše pridonio da se zapadno kršćanstvo konačno oslobodilo arijevstva i očuvalo nicejsku vjeru. Pobjeda je, dakle, nad zapadnim arijevstvom velikim dijelom Ambrozijevo djelo. To se danas bez oklijevanja posvuda priznaje.[126]

Boreći se u spisima protiv Arija i njegovih sljedbenika, Ambrozije je pod utjecajem istočnih bogoslova veoma jasno izražavao trojstveno otajstvo. U tome je došla do izražaja njegova pripadnost zapadnome svijetu i rimska pravna naobrazba koja teži za jasnoćom i točnošću. Milanski je biskup posebice rado tumačio ključni nicejski pojam „istobitan". U trojstvenoj je teologiji, općenito govoreći, došao do zaključaka koje će preuzeti zapadno bogoslovlje i očuvati kao trajno dobro.[127]

Pneumatologija

Ambrozije se ukazuje iznimnim pneumatologom. Istina je da su teolozi njegova pokoljenja napisali najbolja djela koja posjedujemo o Duhu Svetome, ali se to odnosi na istočne učitelje. Zapad se sve do Ambrozija, tako reći, tematski ne obazire na pneumatologiju. Ambrozije među Latinima prvi piše cjelovitu raspravu o osobi Duha. U vrijeme kada se nijekalo božanstvo Duha, Ambrozije ga u svome spisu posebice isticaše. Učio je da je Duh s Ocem i Sinom „jedne naravi". Razumije se da to uključuje da Duh posjeduje s drugim dvjema božanskim osobama „jednu vlast", „jedno vladanje" i „zajedništvo kraljevanja".[128] Svi navedeni izričaji imaju istu svrhu. Ambrozije pomoću njih želi utvrditi osnovnu istinu o Duhu — da je Duh Bog kao Otac i Sin. Ambrozije se također trudio naći ono što je Duhu vlastito i što ne može s nikim dijeliti jer ga to čini zasebnom osobom. I tu je bio sretne ruke. Učio je da je Duhu vlastito „izlaženje" od Oca i Sina. Ambrozije je dosta napisao i o djelovanju Duha Svetoga u Crkvi i kršćanskoj duši.[129] Razumijemo zašto je sv. Augustin bio pun hvale za Ambrozijevu pneumatologiju. Nije jedino riječ o zahvalnosti duhovnome ocu i prijatelju.

126 Usporedi G. COPPA, *Opere,* 17-22; B. STUDER, *Anti-arianische,* 245-266; R. CANTALAMESSA, *Sant,* 486-502; M. SIMONETTI, *Politica,* 266-285; E. DASSMANN, *Leben,* 21; J. JOURJON, *Ambroise,* 22-24; P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* 1094-1096; H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 107-109; L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio,* 409-449; G.D. GORDINI, *Ambrogio,* 952; O. FALLER, *Ambrogio,* 988.
127 Usp. R. CANTALAMESSA, *Sant,* 513-522; O. FALLER, *Ambrogio,* 996; E. DASSMANN, *Frömmigkeit,* 78.
128 *De Spiritu Sancto,* 3,20,158. U PL 16,847A.
129 Usp. J. J. MARCELIĆ, *Ecclesia.*

Ambrozijeva pneumatologija zaista zavrjeđuje svaku hvalu jer su na Zapadu spisi o Duhu prava rijetkost. Spomenimo da je sv. Jeronim (+420.) drukčije sudio o Ambrozijevoj pneumatologiji. Napao je Ambrozija da je prepisivao od Didima (+396.). Ali znamo da Jeronim katkada pretjeruje. Istina je da je milanski biskup preuzimao od aleksandrijskoga učitelja. Međutim, on je uz Didima sjajno poznavao i ostala istočna pneumatološka djela i njihova dostignuća iskoristio kod vlastitoga stvaranja. Nema dvojbe da je Ambrozije stvorio vlastitu pneumatologiju kojom je uvelike utjecao na potonji zapadni nauk o Duhu Svetome.[130]

Ambrozijeva kristologija

Ambrozije je vrijedan i kao kristolog.[131] Prvi među zapadnim Ocima zapaža nedostatak Apolinarova (+390.) učenja. Uvidio je osnovnu krivovjernikovu zabludu i njezina polazišta. Ambrozije je spoznao da Apolinar Isusu odriče razumnu ljudsku dušu. Izravno čitajući heretika, milanskome biskupu nije promaknulo da je Apolinar uskratio Kristu razumnu dušu da bi tobože očuvao njegovu nesagrešivost i jer je držao nemogućim da dva savršena počela — Božja Riječ i ljudski razum — ostvare u jednome biću osobno jedinstvo. Sve je to Ambrozije uočio i u svojim kristološkim djelima nastojao pojasniti i rastumačiti.[132] Spor s apolinarizmom Ambrozija je bez sumnje naveo temeljitije razmišljati o Gospodinovoj duši. Naglašavao je da Isus zaista ima pravu i potpunu ljudsku dušu koja je odigrala nezaobilazivu ulogu u Kristovu životu. Napredovala je i razvijala se kao svaka ljudska duša. Trajno sjedinjena s Gospodinovim božanstvom, dala je svoj udio u djelu ljudskoga spasenja.[133]

Vidimo, dakle, da Ambrozije vjerovaše da je Isus potpuni čovjek. Kako je inače postojano priznavao da je Krist pravi Bog, nije mu bilo teško zaključiti da su u Kristu dvije cjelovite naravi — božanska i ljudska. Dodavao je da ih sjedinjuje osoba Riječi. Taj je dio Ambrozijeve kristologije značajan. Jamačno je plod Tertulijanova (+223.) naslijeđa. Istraživači bilježe da je Ambrozijeva kristologija dviju naravi i jedne osobe utjecala na Efeški (g.431.) i Kalcedonski (g.451.) sabor. Taj se utjecaj, doduše,

130 O Ambrozijevoj pneumatologiji vidi P. SMULDERS, *Esprit,* 1276-1278; A. PALMIERI, *Esprit,* 747-750; W. WILBRAND, *Ambrosius,* 371; O. FALLER, *Ambrogio,* 996.

131 Usp. O. FALLER, *Ambrogio,* 996; E. DASSMANN, *Leben,* 22-23; E. DASSMANN, *Frömmigkeit,* 78; J. LIÉBAERT, *Christologie,* 96.

132 Usp. G. MADEC, *Ambroise. Athanase,* 365-376; R. CANTALAMESSA, *Sant,* 483.500.

133 Usp. A. GRILLMEIER, *Jésus,* 593-594.

ne smije posve isključiti, ali je ipak smiono tvrditi da su se sudionici spomenutih sabora neposredno nadahnuli Ambrozijevim mislima. Ambrozije je svakako djelovao na Leona Velikoga (+461.) i preko njega na Kalcedonski sabor. Ali ni to nije malo.[134]

Mariologija

Već napomenusmo da je Ambrozije pred napadom Bonoza i Jovinijana postojano branio Marijino potpuno i trajno djevičanstvo.[135] Iz njegovih spisa također izlazi da je Mariju častio najsjajnijim nazivom Bogorodica[136] i isticao njezin udio u ljudskome spasenju.[137] Ipak je milanskome biskupu naročito stalo da Mariju kao savršenu ženu koja ne zna za grijeh i koja je prozirno ogledalo kreposti stavi za uzor svakome kršćaninu i naročito osobama posvećenoga staleža. Ambrozije je mnogo učinio da se u raznim crkvenim slojevima ukorijeni ispravni nauk i pobožnost prema Kristovoj Majci. Inače Ambrozije Mariju drži za nedokučivi pralik Crkve. I pučka marijanska pobožnost dijelom vuče korijenje do današnjih dana iz propovijedi što ih je o Bogorodici držao Ambrozije.[138]

Iskonski grijeh

Pripominjemo da je Ambrozije važan i za nauk o iskonskome grijehu. I na tome je području kazao smjerodavnu riječ. Predmet nije, pravo govoreći, dublje obradio. Ipak je o njemu razmišljao. Posebice nije dostatno sagledao posljedice praroditeljskoga pada za život pojedinoga čovjeka. To mu, uostalom, ni najmanje ne možemo predbaciti ako znamo koliko je u ono doba i među najodličnijim bogoslovima nesiguran i neodređen govor o prvome grijehu i njegovim sudbinskim utjecajima na svekoliku ljudsku povijest.[139]

Duhovni nauk

Ambrozije se katkad očituje piscem kršćanske duhovnosti. Svoj ideal savršenosti naznačio je u djelima koja je posvetio pitanjima djevičanstva. Isto tako sjajnih se stranica o duhovnosti dade naći u kraćim egzegetskim

134 Usp. G. COPPA, *Opere,* 22.

135 Usp. E. DUBLANCHY, *Marie,* 2375-2376.

136 Usp. E. DUBLANCHY, *Marie,* 2352.

137 Usp. D. ROMOS-LISSON, *Doctrine,* 629-665.

138 O Ambrozijevoj mariologiji vidi J. HUHN, *Geheimnis;* Ch.W. NEUMANN, *Virgin,* D. FERNANDEZ, *Marie,* 432-433.

139 Usp. L. SCHEFFCEYK, *Urstand,* 177-193; W. WILBRAND, *Ambrosius,* 371; A. GAUDEL, *Peché,* 366-367.

spisima. Po njima je ostao trajno nazočan u kršćanskoj duhovnoj teologiji i izvršio utjecaj na mnoge duše željne viših duhovnih stupnjeva. Ipak valja priznati da je u duhovnoj teologiji malo izvoran. Mnogo je preuzimao od istočnih Otaca. Ambrozije je prvenstveno praktičan. Ne zaranja u dublja umovanja. Inače dobro poznaje ljudsko srce. Zna njegovo junaštvo, pad i mogućnost popravka.[140]

Pastir, upravnik i učitelj

Ambrozije je svakako iznimna osoba sveukupne crkvene povijesti.[141] Osnovna mu je značajka što je bogato nadaren i veoma složen. Djelovao je na brojnim područjima. Najveći je i najbolji dio poklonio svećeničkome radu kao neutrudivi i pomni pastir svoje crkve. Pastirsku službu smatraše svojom bitnom dužnošću. Sve je ostalo tome podredio. Budno je pazio da svatko prizna crkveno pravo. U pitanja vjere, savjesti i ćudoređa može zalaziti jedino svećenik. Tu više nitko nema pristupa. Zato je Ambrozije smjelo odricao carevima svoga doba s kojima je često bio u dodiru uplitanje u nutarnji — vjerski život. To je onda bilo teško postići jer su se vladari smatrali gospodarima savjesti. Ambrozije bijaše pravi bogoslov. Negda su mu poricali svaku moć ozbiljnijega zalaženja u istančanija teološka pitanja. Danas znamo da je to mišljenje netočno. Ambrozije je sjajno uočavao teološke probleme svoga vremena. Gledao ih je sa svih strana. Izučavao je teologe da bi na iskrsla pitanja pružio valjane odgovore. Treba priznati da je često bio sretne ruke. Njegova rješenja nerijetko postaju opće dobro u Crkvi. Zato milanski biskup ima istaknuto mjesto u teologiji.

U dogmatici Ambrozije najčešće iskorištava dostignuća grčkih Otaca. S Hilarijem istočnu dogmatiku uključuje u zapadnu misao. Od zapadnjaka je uzeo malo, ali im je, zauzvrat, dao mnogo. Ambroziju bijaše naročito do toga da dogmatske postavke budu jasne i točne. Krivovjerje nije držao jedino misaonom zabludom već bogohulom. Inače Ambrozije rado prekida svoje dogmatske spise hvalospjevnim umecima u kojima blagosiva Boga i iskazuje mu poklonstvo. Dogmatiku je držao molitvom što dušu uzdiže u božanski život.

Ambrozije je također vrijedan na području moralne teologije. Tu je dosta izvoran. Polazeći od Svetoga pisma i filozofskih postignuća, nalazio je valjana rješenja za razna etička i ćudoredna pitanja svoga vremena. Bio

140 Usp. G. BARDY, *Ambroise,* 425-428; g. COPPA, *Opere,* 37-42; Y.M. DUVAL, *Originalité,* 9.

141 Usp. G. COPPA, *Opere,* 34-37; R. CANTALAMESSA, *Sant,* 538-539; G. LAZZATI, *Ambrosius,* IX-XII; H. F.v. CAMPENHAUSEN, *Pères,* 118-119; E. DASSMANN, *Leben,* 27-33; O. FALLER, *Ambrogio,* 996-997.

je dobar moralist jer je odlično poznavao teološko-filozofska vrela iz kojih se crpu pravila za časno i dobro življenje.

Ni u egzegezi nije Ambrozijev doprinos malen. Ambrozije se proslavio i kao vođa u duhovnome životu. Njegove su govore zbog stilskih vrlina slušali ne samo kršćani već i pogani koji su cijenili lijepu riječ. Milanski biskup zauzima jedno od prvih mjesta među kršćanskim pjesnicima otačkoga razdoblja. Zato je razumljivo što zapadno kršćanstvo Ambrozija broji među svoja četiri stožerna Oca.

Ambrozijev utjecaj

Nije teško pogoditi da je Ambrozijev utjecaj na suvremenike bio velik. Takav je čovjek očito privlačio i svojim živim primjerom poticao na bolji život. Dosta se prisjetiti Ambrozijeva značenja za Augustina. Jedno od vrela Augustinove misli sigurno je Ambrozije. Ambrozije je stalno živ u Zapadnoj crkvi. To vrijedi ne samo za rano kršćanstvo i cijelo sredovjekovlje već i za naše doba.[142]

Prisutnost na Istoku

Ambrozije pripada među rijetke zapadne duhove koji nađoše mjesta u bizantskoj teologiji. Bizant pozna Ambrozija kao teološkoga učitelja i velikoga crkvenog državnika. Kada za pojedinu točku vjerskoga nauka treba iz Predaje donijeti dokaz, Ambrozije se često navodi. Iz njegovih se djela uzima i onda kada se pobijaju krivovjerja. Ne bi se, uza sve to, moglo kazati da je Istok u cjelini potpuno shvatio sve značenje Ambrozijeve osobe i njegovu nenadomjestivu ulogu u crkvenoj povijesti.[143]

142 Usp. A. RINOLDI, *Figura,* 375-416; F. WEISSENGRUBER, *Benützung,* 378-398.

143 Usp. J. IRMSCHER, *Ambrosius,* 298-311; F. TRISOGLIO, *Sant,* 345-377; C. PASINI, *Figura,* 417-459.

DRUGO POGLAVLJE

NOVOZAVJETNO KRSNO POLAZIŠTE

Ambrozije se, očito, služio gotovo svim glavnim novozavjetnim krsnim ulomcima dok je pisao djela koja smo preveli. Mi se ipak u ovome poglavlju zaustavljamo samo na nekima. Razlog je taj što smo izostavljene novozavjetne krsne izreke obrađivali u već objavljenim radovima. Razumije se da ponavljanje nije potrebno. Maran će čitalac lako naći radove o kojima je ovdje riječ. Uostalom, spomenusmo ih već u predgovoru.

1. — Mt 28,19-20

Evanđeoska završnica

Kada pristupamo izreci koju čitamo u Mt 28,19-20, dobro je najprije primijetiti da su to dva posljednja retka čitavoga evanđelja. Prema tome, služe kao zaključak za čitavo Matejevo djelo. Jasno je da pisci redovito u zaglavlju donose sažetak svega spisa. Nadaju se da će čitalac upravo to ponijeti sobom. Otuda velika važnost svakoga završetka neke knjige. Tako je i s Matejevim tekstom. U njemu je ukratko sažet sav poklad i nauk prethodnih poglavlja. Smije se zato kazati da je izreka iz Mt 28,19-20 možda najvažnija, najznamenitija i najuzvišenija poruka toga evanđelja. U svakome slučaju tumači su svih stoljeća s velim marom, posebnom ljubavlju i nesmanjenom upornošću sve do današnjega dana tumačili to evanđeosko mjesto.[1]

Matejeva svojina

Riječi zabilježene u Mt 28,19-20 ne nalazimo u drugim evanđeljima. Prenio ih je samo Matej. Vidi se da ih je našao u zajednici iz koje je izraslo njegovo evanđelje. Neki su se poslužili i tom činjenicom da izreci zaniječu autentičnost. Učinilo im se nemogućim da bi tako važnu i znamenitu Isusovu tvrdnju sačuvao jedino Matej.[2]

1 Usp. W. TRILLING, *Israel,* 21; J. SCHMID, *Evangelium,* 392; Th. ZAHN, *Evangelium,* 710.

2 Usp. J. ZUMSTEIN, *Condition,* 87; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 109-110.

Tekstualno pitanje

Matejev tekst iz 28,19-20 dobro je sačuvan u rukopisnoj predaji. Današnje čitanje u bitnome potječe iz izvornika. U nj možemo imati potpuno pouzdanje. Gotovo da nam ne uzrokuje nikakvu ozbiljnu teškoću pri tumačenju. Tekstualna je kritika ipak upozorila na nekoliko inačica. Najozbiljnija se opaska odnosi na krsni dio izreke. Crkveni povjesničar Euzebije (+340.) u svojim djelima koja je napisao prije Nicejskoga sabora navodeći Mt 28,19 redovito izostavlja riječi „krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Moguće da je taj crkveni Otac pred sobom imao rukopis u kome su nedostajale navedene riječi. Tome valja dodati da je Euzebije mogao spomenuto izostaviti iz čisto teoloških pobuda. Znamo, naime, da je njegova trojstvena teologija veoma nedostatna. Euzebije je u biti — u svakome slučaju prije Nicejskoga sabora — vjerovao u Očevo božanstvo. Sina je poimao subordinacionistički. To pokazuje njegov nesigurni stav prema nicejskome „istobitan" i neodlučno odbijanje arijevstva. Posebice je Euzebijeva pneumatologija bila krnja. Jedva da je u njoj našla mjesta osobnost i božanstvo Duha Svetoga. Jasno je, prema tome, što je Euzebije iz Mt 28,19 ispuštao izreku „krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Ona je posve suprotna njegovoj trojstvenoj teologiji.

Navedena izreka u rukopisima ima još dva odstupanja od današnjega teksta. U njima katkad piše da je Uskrsnuli naredio krst „u svoje ime", a ne „na ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Ta preinaka zacijelo potječe od želje da se krsne riječi u Mt 28,19 usaglase s načinom krštavanja u većini ostalih novozavjetnih vrela. Također primijetimo da se umjesto današnjega *baptizontes* ponegdje ranije čitalo *baptisantes.* Druge razlike u rukopisima su neznatnije. Koji put umjesto *poreuthéntes* nailazimo na *poreúesthe.* I *oûn* je dijelom nesiguran. Rukopisi ga sad izostavljaju, sad zamjenjuju s *nŷn.* Usprkos tim napomenama treba još jednom istaknuti da je tekst koji danas čitamo sigurno izvorno slovo Matejeve ruke.[3]

Svečane i uznosite riječi iz Mt 28,19-20 govori uskrsnuli Isus „kome je data svekolika moć na nebu i na zemlji" (Mt 28,18). Otuda važnost te oproštajne riječi. Neki je baš zato niječu jer dolazi od Uskrsnuloga. Drže da je neautentična kao što je lažno i Isusovo uskrsnuće.[4] Očito je da s takvima nema duga razgovora ni razumna raspravljanja.

3 Usp. W. BIEDER, *Verheissung,* 107-108; F.V. FILSON, *Commentary,* 305; W. TRILLING, *Israel,* 39; Th. ZAHN, *Evangelium,* 711 bilj. 7.

4 Usp. J. SCHMID, *Evangelium,* 392.

Poći

Prva naredba u Mt 28,19 izražena je s *poreuthéntes.* Glagol *poréuomai* veoma je drag Mateju. Upotrebljava ga često. Tek se na prvi pogled čini da *poreuthéntes* nema neke posebne vrijednosti već da je riječ o „putovati", „ići naokolo" i „krenuti na put". Ali već semitski izričaj koji stoji iza *poreuthéntes* naznačuje početak djelovanja. Prema tome, „ići" zapravo znači „započeti" djelo. Matej rado govori o putu i odlasku u svijet. Stoga imamo dojam da *poreuthéntes* u ustima Uskrsloga zapravo znači apostolsko poslanje na misionarski posao. Apostoli će „ići" naokolo da bi „započeli" svoje vlastito djelo.[5]

Dakle

Čini se da ni *oûn* u Mt 28,19 nije bez zasebne koristi iako se ne da smjesta uočiti što bi zapravo imao značiti. Inače je Matej poznat kao pisac koji među sinopticima rado posiže za *oûn.* Ta riječca najuže veže Isusovu besjedu u Mt 28,19 s onim što neposredno prethodi. Krist u Mt 28,18 veli da mu je s ustoličenjem kod Oca „dana sva vlast u nebu i na zemlji". To ga ovlašćuje narediti apostolima da „pođu" i svijetu objave njegovo proslavljenje. Prema tome — to pokazuje „dakle" — apostolsko je poslanje ukorijenjeno u Isusovoj „svekolikoj moći". Ono, drugim riječima, nije ničija samovolja ili puki hir.[6]

Učiniti učenikom

Gospodin zapovijeda učenicima da krenu na putovanje kako bi izvršili svoje misijsko djelo. Ono je izraženo s *mathêteúsate.* Taj je imperativ cilj apostolskoga poslanja. Također izražava način na koji apostoli obavljaju svoj misionarski posao. *Mathêteúô* je dosta bogat smislom. U klasičnom grčkom redovito je trpan i neprelazan te znači „biti učenikom" ili to „postati". U Novome zavjetu *mathêtheúô* susrećemo veoma rijetko. Uz Dj 14,21 riječ bilježi jedino Matej, ali ni on često. Osim na našemu mjestu jedino još u Mt 27,57 i 13,52. Matej je odstupio od uobičajene grčke uporabe. On glagol upotrebljava aktivno i prijelazno. U Mateja *mathêteúô* znači „nekoga načiniti učenikom". Poučavamo da bismo poučavanoga „učinili učenikom". Jasno je što baš Matej u tome smislu rabi *mathêteúô.* U

5 Usp. J. ZUMSTEIN, *Condition,* 99; P. GÄCHTER, *Matthäus,* 965; E. SCHEWEIZER, *Evangelium,* 348; J. LANGE, *Erscheinen,* 305-306.

6 Vrijednost ovoga „dakle" pojašnjuju: M.J. LAGRANGE, *Evangile,* 544; Th. ZAHN, *Evangelium,* 711; F.V. FILSON, *Commentary,* 305; J. LANGE, *Erscheinen,* 306-307; G. R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 122.

njegovu evanđelju pojam „učenika" zauzima iznimno mjesto. Za Mateja „učenik" kazuje gotovo isto što i „kršćanin". Prema tome, „načiniti učenikom" veli „postati kršćaninom". Biti „učenikom" jednako je što i biti „kršćaninom".

Mathêteúô u Mateja ima još jedan prizvuk. U pamet doziva školu, učionicu i zajednicu. Učenici redovito žive skupa s učiteljem. Tako je bilo s Isusom i njegovim učenicima. Otuda se razabire da *mathêteúô* ima crkvenu značajku. Tko postane učenikom, uključuje se u zajednicu. Po Mateju, ta je zajednica Crkva koju je utemeljio učitelj Isus Krist.

Učenici koji se nazivaju apostoli zapravo su ogledni učenici. Oni su uzor za sve buduće učenike. Njima je zadaća da ostale ljude „čine učenicima" i tako zasnivaju crkvene općine. To im je Isus naredio u Mt 28,19-20. Nastavak teksta pobliže pokazuje na koga se odnosi prvo Isusovo naređenje.[7]

Svi narodi

Izričaj „činiti učenicima" odnosi se na „sve narode". Govor pak o „svim narodima" nalazimo već u Dn 7,14. Matej „sve narode" još napominje[8] u 24,9; 24,14 i 25,32. Poznato je[9] da riječ „narod" u Septuaginti i hebrejskoj Bibliji može imati dva smisla. Nekada označuje židovski „narod" za razliku od ostalih naroda. Katkada se odnosi na poganski „narod" da bi ga razlikovao od Izraela. Ta dvojakost riječi „narod" u Septuaginti i semitskome predlošku rađa nesigurnost pri tumačenju Matejevih mjesta. Po sebi[10] „svi narodi" iz Mt 28,19 kao izraz može se odnositi na poganske „narode" i izuzeti židovski „narod". Ali podjednako u Mt 28,19 može izričaj „svi narodi" obuhvaćati židovski „narod" i sve ostale „narode". Oba su tumačenja gledom na riječ „narod" moguća. Nekako bismo otprve bili skloni[11] da iz „svih naroda" izdvojimo Židove. Oni su kao „narod" odbacili Isusa. Zato Gospodin apostole šalje „svim" drugim „narodima".

7 Vidi J. ZUMSTEIN, *Condition,* 99-100; P. BONNARD, *Évangile,* 419; M. J. LAGRANGE, *Évangile,* 347-348; W. GRUNDMANN, *Evangelium,* 578; E. SCHWEIZER, *Evangelium,* 347-348; W. TRILLING, *Israel,* 28-31; J. LANGE, *Erscheinen,* 308-310; R.V.G. TASKER, *Gospel,* 277.

8 Usp. W. GRUNDMANN, *Evangelium,* 577; W. TRILLING, *Israel,* 26-28.

9 Usp. W. TRILLING, *Israel,* 26-28.

10 Usp. J. ZUMSTEIN, *Condition,* 100-101; W. GRUNDMANN, *Evangelium,* 577; W. TRILLING, *Israel,* 26-28.

11 Usp. J. LANGE, *Erscheinen,* 301-302.

Usprkos tome tumači redovitije drže[12] da su u „svim narodima" obuhvaćeni Židovi i svi drugi narodi. Bilo bi zaista čudno da Krist naređuje učenicima da samo poganske narode „učine učenicima" i da izrijekom izuzima „svoj narod" (Mt 1,21). Uostalom, kao što je „sila" Uskrsloga „posvemašnja" (Mt 28,18), moraju i „svi narodi" obujmiti sve zemljine stanovnike. „Svi narodi" moraju upoznati i priznati da je Uskrslome data „sva vlast". Na isto tumačenje upućuju i ostala mjesta gdje je Matej upotrijebio izričaj „svi narodi". Jednako se smije reći za Dn 7,14 kao usporednicu za naše mjesto.

Naznačimo da izričaj „svi narodi" u sebi sadrži određenu povijesnu poteškoću. Mnogi stručnjaci zbog njega niječu istinitost Matejeve rečenice. Formulu je zaista višestruko teško povijesno pravdati. Znamo, naime, na koje je sve prepreke nailazio novozavjetni pokušaj da se evanđelje naviješta „svim narodima". Nikada se u Pracrkvi nije zaboravilo da je Bog u Starome zavjetu gotovo isključivo svoju Riječ govorio Izraelu. Samo je drevni biblijski narod posjedovao nadnaravnu objavu. Isključivo se starozavjetnoj zajednici kroz Zakon očitovala Božja volja. Svi su ostali narodi živjeli u sjeni. Bili su prepušteni svojoj savjesti, umnosti i prirodi da otuda crpu spoznaju o Bogu. Proroci su govorili jedino Židovima. Prirodno je što su i apostoli kao članovi izraelske povijesti jednako mislili o Božjoj Riječi. Ali i Isus je sav svoj nauk uokvirio međama svoga naroda. Obraćao se jedino svojim sunarodnjacima. Čak je zapovjedio apostolima da ne „idu iz Jeruzalema" (Dj 1,4). Stoga su se apostoli gotovo desetak godina poslije Kristova uskrsnuća zadržali u Jeruzalemu i Palestini. Poznat je i Stjepanov slučaj. Taj đakon — vjerojatno vođa ranokršćanske helenističke skupine — glavom je platio pokušaj da evanđelje navijesti svijetu koji ni vjerom ni jezikom nije bio židovski. Ipak je najznamenitiji primjer svetoga Pavla. On je morao posegnuti za najrazličitijim dokazima da opravda pred Pracrkvom svoje djelovanje među poganima. Godinama je uvjeravao poglavite ljude u Crkvi da je nužno propovijedati svim narodima. Svaka pak poteškoća i nejasnoća oko propovijedanja među poganima otpada ako je apostolima nakon Uskrsa naređeno da „putujući sve narode učine učenicima". Odnos je Pracrkve prema Stjepanu i Pavlu samo onda razumljiv ako se pođe od starozavjetnoga stava prem zatvorenosti Božje riječi. To ponašanje tumači i oblik Isusova djelovanja u vrijeme zemaljskoga života. Jasno je da bi se moralo pretpostaviti da se u najstarijoj zajednici zaboravilo da je Gospodin zapovjedio naviještanje „svim narodima".

Poteškoća je očita. Rješenje bi bilo da se iz Mt 28,19 izbriše izričaj „svi narodi". Međutim, sve nas to upozorava da je i u ovome slučaju povijesna zbilja složenija nego bi se na prvi pogled pomsililo.

12 Usp. J. ZUMSTEIN, *Condition,* 100-101; W. GRUNDMANN, *Evangelium,* 577; W. TRILLING, *Israel,* 26-28.

Pogledamo li još jednom Stari zavjet kao cjelinu, red je kazati da on nije onako isključiv kako se otprve pričinja. Kroz cijelu drevnu Bibliju protječe obećanje da će na koncu vremena spasenje i oproštenje grijeha postati svojinom svih naroda. Jeruzalem ima postati duhovno središte svekolikoga čovječanstva. Posebice je Abrahamu bilo obećano da će u njegovu Potomku biti blagoslovljeni svi zemljini stanovnici. Abrahamov će Sin biti Jahvin blagoslov za sve puke. Po Abrahamovu će Izdanku Bog udijeliti svoj blagoslov cijelome ljudskome rodu. Tako stoji u Post 12,3 i Sir 44,21. Starozavjetni univerzalizam zastupaju i proroci. Također ga nalazimo na brojnim mjestima u *Psalmima.* Prema tome, Matejev izraz „svi narodi" dolazi iz te velike i veličanstvene starozavjetne matice. Vidi se, drugim riječima, da ne strši kao posvemašnja novina i neobičnost.

Isus je, doduše, rekao da je „jedino poslan izgubljenim ovcama Izraelove kuće" (Mt 15,24). Ali svojom riječju i postupkom češće donekle prekoračuje vlastitu tvrdnju i time priprema pouskrsnu izreku o „svim narodima". U Mt 8,11 veli: „Mnogi će doći s istoka i zapada i poleći za stol s Abrahamom, Izakom i Jakovom u kraljevstvu nebeskome." Uostalom, i djelom je pokazao da mu nije jedino stalo do vlastitoga naroda. Ozdravio je kćerku žene Kananejke koja nije bila Židovka (Mt 15,21-28).

Pravo govoreći, i apostoli su prije Pavla i neovisno o njemu postupali u duhu izreke u Mt 28,19. Zasnovali su kršćansku općinu u poganskoj Antiohiji i u prijestolnici Rimu. Očito vjernici u tim gradovima nisu bili isključivo židovske narodnosti. To pokazuje da je i širi apostolski krug poznavao i u djelo provodio naredbu iz Mt 28,19. Uza sve to, trebalo je dosta vremena da Pracrkva shvati svu zamašitost izraza „svi narodi". Duh Sveti ga je Pracrkvi polako razjasnio. On je i u tome zajednicu korak po korak uvodio u punu istinu.[13]

Krsni nauk

U oproštajnoj riječi Isus naznačuje kako će apostoli „idući naokolo sve narode učiniti učenicima". To će ostvariti „krsteći ih na ime Oca, Sina i Duha Svetoga". Ta je znamenita izreka od ogromne važnosti za cijelu teologiju. Crkva je dobar dio svoga nauka o krstu i Trojstvu stoljećima crpla iz navedenih riječi. Najprije valja istaknuti[14] da je Mt 28,19 jedini novo-

13 O izričaju „svi narodi" vidi: J. SCHMID, *Evangelium,* 392; W. GRUNDMANN, *Evangelium,* 573-574; P. GÄCHTER, *Matthäus,* 966; F.J. LEENHARDT, *Parole,* 97; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 109-110; E. SCHWEIZER, *Evangelium,* 347; W. TRILLING, *Israel,* 31-32; MjJ. LAGRANGE, *Évangile,* 544.

14 U svezi s poteškoćama koje su vezane uz trojstvenost krsne formule u *Mt* 28,19 vidi: P. BONNARD, *Évagile,* 416; F.J. LEENHARDT, *Parole,* 97; J. SCHMID,

zavjetni stavak gdje je neposredno naznačeno da je Isus ustanovio krštenje. Na drugim se novozavjetnim mjestima to uglavnome pretpostavlja, ali samo je tu izravno kazano. U svakome slučaju Crkva je bila svjesna da vjernike krštava jer je tako htio sami Krist.

Zasebitost riječi koje se po Mt 28,19 upotrebljavaju kod krštenja sastoji se u tome što spominju Oca, Sina i Duha Svetoga. Ako pak pregledamo sve ostale novozavjetne spise, nije teško uočiti da jedino Matej bilježi da se vjernik krštava „na ime Oca, Sina i Duha Svetoga". Posvuda drugdje u Novome zavjetu stoji da se vjernik krsti „na Isusovo ime". To izrijekom pište u *Djelima.*[15] Isto pretpostavlja Pavao u svojim pismima.[16] Prema tome, Pracrkva je redovito krštavala „na Isusovo ime". Ta tvrdnja stvara stanovitu poteškoću ako je vežemo uz Mt 28,19. Nastaje pitanje zašto se u prvotnome kršćanstvu krštavalo „na Isusovo ime", ako je Krist zapovjedio krst „na ime Oca, i Sina i Duha Svetoga". Teškoću nije lako riješiti. Teško je pretpostaviti da su apostoli brzo zaboravili krsnu tvrdnju iz Mt 28,19 ili da su se usudili prekoračiti jasnu Isusovu naredbu. Stoga su mnogi zaključili da Isus, koji u sinopticima jedino tu govori o krštenju, uopće nije ni priopćio krsnu izreku kako je Matej donosi. Neki čak tvrde da su riječi „krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga" umetnute u evanđelje tek u četvrtome vijeku. Ta je tvrdnja posve neistinita jer trojstvenu krsnu formulu u Matejevu obliku već čitamo u *Didakhê.*[17]

Uostalom, trojstvenost krsne formule tek se naoko ukazuje nepripravljenom i nenadanom na kraju Matejeva djela. Već se u Mateja dadu naći dijelovi koji pokazuju da je krsna trojstvenost nekako nužno niknula iz Novoga zavjeta. U tu se svrhu može navesti opis Isusova krštenja u Mt 3,13-17. Čitajući taj ulomak, nije teško uvidjeti da Isusovo krštenje stoji u znaku Oca, Sina i Duha. Kako je kršćanski krst nasljedovanje Isusova krštenja, prirodno je što je i tu na djelu božansko Trojstvo. Za trojstvenu podlogu izreke u Mt 28,19 također se smije navesti Isusov govor o Ocu i Sinu u Mt 11,27.

Češće se rekne da je razmišljanje o Trojstvu rijetko u Novome zavjetu. Točno je da tu nema pojma Trojstvo. Ipak je neosporno da je cijeli Novi zavjet prožet trojstvenim otajstvom. Drukčije ni ne može biti jer je Isus objavio Oca i navijestio Duha Svetoga. Treba čak reći da je vjera u Trojstvo srž novozavjetnoga nauka. Znamo da je čitav Novi zavjet[18] isprepleten iz-

---

Evangelium, 392; W. GRUNDMANN, *Evangelium,* 579; E. SCHWEIZER, *Evangelium,* 347-349; Th. De KRUIJF, *Sohn,* 313; *Traduction oecumenique de la Bible. Nouveau Testament,* Paris, 1981, TOB, 123 bilj. q; E. SCHLINK, *Lehre,* 27-28.

15 Usp. Dj 2,38.

16 *Rim* 6,3; 1 *Kor* 1,13.

17 *Didakhé* 7,1; 7,3.

18 Usp. 2 *Kor* 13,13; 1 *Kor* 12,4-6; *Iv* 14,16; 1 *Iv* 5,6; 1 *Pt* 1,2.

rekama o Trojstvu i da su te izreke sadržajem blize završnici Matejeva djela. Dade se, dakle, zaključiti da je Pracrkva-isključivši zajednicu iz koje potječe Matejev spis-na početku vjerojatno krštavala „na Isusovo ime". Međutim, zbog duboke vjere u Trojstvo nutarnjim je razvojem moralo doći do krsne izreke kako ju je Isus oblikovao u Mt 28,19.

Božanska imena

U Mt 28,19 traži se da se vjernik krsti „na ime" Oca, Sina i Duha Svetoga. Za što točnije poimanje krsta nužno je rasvijetliti izričaj „na ime". On po sebi nije neposredno jasan. Ne znamo njegovo točno podrijetlo ni pravo značenje. Inače je zajamčen u grčkome jeziku. Posjeduje i semitsko zaleđe. Na grčkome području „na ime" susrećemo kao pravnu formulu. Upotrebljava se pri svakome prijenosu vlasništva. Neki posjed postaje svojinom osobe „na čije ime" glasi. Izraz posebice često dolazi kod novčanoga poslovanja. Za kupljeno se isplata polaže „na ime" onoga od koga se što kupilo. I rob se izručuje „na ime" onoga tko ga je kupio. Izričaj se susreće i u vojništvu. Vojnici su se zaklinjali „na ime" svojih vojskovođa. Čak se katkad i za spise kojima se ne zna pravi sastavljač kaže da se pripisuju „na ime" nekoga autora. Zajedničko je svim napomenutim slučajevima s izrazom „na ime" to što se njima veli da nešto kao svojina pripada nekome. Polazeći otuda, dade se razumjeti i krsni „na ime". Krst se uzima za ugovor između vjernika i trojstvenih osoba. Kršćanin se u sakramentu predaje u trajno vlasništvo Trojstvu. U tu se svrhu nad njime izgovara „ime" Oca, Sina i Duha Svetoga.

Sličan smisao dobivamo ako se pretpostavi da je „na ime" prijevod aramejskoga izraza koji izvorno znači „s obzirom na", „u pogledu", „gledom na" ili „u mislima na". U ovome slučaju „na ime" izražava krsni motiv i uspostavlja osobni odnos s Trojstvenim osobama. Vjernik se krsti zbog Oca, Sina i Duha Svetoga. U krstu zasniva osobnu svezu s Osobama koje su nad njim zazvane.

Zazivom „imena" pozvani biva nazočan. Tako je i u krštenju. U sakramentu je prisutno Trojstvo jer je na krštenika zazvano „ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Izgovoreno „ime" izdvaja i omeđuje. Vjernik se izlučuje iz dosadašnjega svijeta ukoliko je nada nj prizvano „ime" Oca, Sina i Duha Svetoga. Poslije krsta pripada jedino božanskome Trojstvu.

Po krstu „na ime" Trojstva krštenik postiže spasenje što ga je Trojstvo ostvarilo za čovjeka. Krst je trenutak kada kršćanin stječe udio na djelu koje je Isus po Očevu naumu izveo u Duhu Svetome. To doziva u svijest

i izražava krštenje „na ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Snagom trojstvenih imena vjernik postaje dionikom otkupljenja.[19]

Trojstvena tvrdnja

Usput pripominjemo da u Mt 28,19 jamačno posjedujemo najznamenitiju novozavjetnu trojstvenu izreku. S tim se mjestom u tome smislu ni izdaleka ne može mjeriti nijedna druga izreka u Novome zavjetu. Stoga je razumljivo što je bilo neprocjenjive vrijednosti za razmišljanje o Trojstvu diljem stoljeća. Osnovne su trojstvene postavke zasnovane na Mt 28,19. Već se iz Matejeva teksta vidi da Oca, Sina i Duha Svetoga veže ono što kasnija teologija naziva trojstvenom „istobitnošću". To u Mateja izražava riječ „ime" koje je u jednini i neponovljeno ispred božanskih Osoba. Poredanost pak Oca, Sina i Duha Svetoga koje sjedinjuje jedno te isto „ime" pokazuje da Evanđelist Trojicu poima kao različite Osobe i da ih s obzirom na „ime" stavlja na isti stupanj božanskoga bitka.[20]

Poučavanje

U Mt 28,20 Isus od apostola traži da sve narode „uče". Iz konteksta vidimo da se „učiti" odnosi na „činiti učenicima". Narodi postaju učenicima kada ih apostoli „pouče". Tko želi biti učenik, mora vršiti naredbe koje su dane učenicima.

Katkad se pita da li je prvotnije „učiti" ili „krštavati", odnosno koja je sveza između izričaja „učeći" i „krštavajući" s imperativom „činite učenicima". Po svemu sudeći, za Mateja i njegovu zajednicu ta se primjedba uopće nije postavila. U ono se doba „činilo učenikom" istovremeno „učeći" i „krštavajući". Krst i pouka bijahu dijelovi istoga pothvata. Lice su i naličje jednoga te istoga čina. Ali je ipak moguće da se već u Matejevoj crkvi najprije vjernike krstilo pa tek onda temeljitije upućivalo u evanđeoske naredbe. Razumije se da i to ima smisla jer jedino milošću prosvijetljeni duh može prihvatiti i opsluživati Kristov zakon.[21] Znamo, uostalom, da je

19 O izričaju „na ime" vidi: J. ZUMSTEIN, *Condition*, 101; M. J. LAGRANGE, *Evangile*, 545; Th. ZAHN, *Evangelium*, 714; F.V. FILSON, *Commentary*, 306; W. GRUNDMANN, *Evangelium*, 578; E. SCHWEIZER, *Evangelium*, 3499; F. MUSSNER, *Theologie*, 182-185.189; Th. De KRUIJF, *Sohn*, 113-114; J. LANGE, *Erscheinen*, 313-315; R.V.G. TASKER, *Gospel*, 275; TOB, 123 bilj. q; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 125-127.

20 Usp. Th. De KRUIJF, *Sohn*, 114-115.

21 Usp. G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 40; H. FRANKEMOELLE, *Jahwebund*, 45.

Crkva otačkoga razdoblja redovito postupala po redoslijedu naznačenu u Mt 28,19-20. Najprije je krštavala i samo nakon krštenja kroz zasebne kateheze uvodila u otajstva i ćudoredne zahtjeve.

2. — Iv 3,3-5

Redoviti pogled

Znameniti noćni razgovor između Isusa i Nikodema velike je važnosti za krsnu teologiju. Tako je barem mislila Crkva kroz sva minula stoljeća. Tumači i bogoslovi pozivali su se svaki put na Iv 3,3-5 kada su raspravljali o krsnome otajstvu. Iz tih su redaka zaključivali da je Isus osobno ustanovio krst kao čin koji će obavljati njegovi učenici. Također se u Iv 3,3-5 tražila objavljena riječ o krsnome sakramentu. Isti su se reci redovito navodili prigodom govora o nužnosti krsta za spasenje ili kada se zasnivalo nebesko podrijetlo toga otajstva. Tako se o Iv 3,3-5 ranije sudilo u Crkvi. Pretežito se isto i danas misli. Tumači uglavnome smatraju da je u Iv 3,3-5 naznačena izravna ili posredna riječ o krsnoj tajni.

Redovito se Iv 3,3 navodi zajedno s Iv 3,5 jer su ta dva retka zaista međusobno usko povezana. Možemo čak reći da se uzajamno tumače i upotpunjuju.[22]

Stanovite teškoće

Pojedini egzegeti otklanjaju višestoljetno krsno vrednovanje navedenoga Ivanova mjesta. Razlozi su im raznovrsni. Neki ističu da izričaj „voda i" uopće nije napisala Ivanova ruka već da je kasniji proizvoljni umetak. Smjesta recimo da taj dokaz ozbiljna tekstualna kritika odbija kao površan i nezasnovan. Pravi stručnjaci misle da osporeni djelić pripada izvornome štivu.[23] Katkada se tvrdi da riječ „voda" u Iv 3,5 nije istoznačna s krštenjem. Tu bi „voda" u skladu sa simboličkim rabinskim govorom zapravo bila slika za „sjeme".[24] Prema tome, dozivala bi u pamet obično tjelesno rođenje. Također neki tvrde[25] da izričaj „voda i Duh" iz Iv 3,5 nema sveze

22 O odnosu između *Iv* 3,3 i 3,5 vidi: G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 298.300; F. PORSCH, *Pneuma*, 98; G. RICHTER, *Studien*, 327; R. SCHNACKENBURG, *Johannes*, 382; W. BAUER, *Johannes*, 53.

23 O autentičnosti izričaja „vode i", usp. F. PORSCH, *Pneuma*, 91-91; R.E. BROWN, *Gospel*, 142-144; W. BAUER, *Johannes*, 53; J. SCHNEIDER, *Evangelium*, 382; C.K. BARRET, *Gospel*, 174.

24 Usp. C.K. BARRET, *Gospel*, 174-175; H. ODEBERG, *Gospel*, 48-49.

25 Usp. C.K. BARRET, *Gospel*, 175.

s krštenjem jer se njime zapravo prisjeća na iskonske vode nad kojima je u početku „lebdio Duh" (Post 1,2). Međutim, ne pretjerujemo kada kažemo da danas najugledniji egzegeti ipak bez oklijevanja ponavljaju da „voda" u Iv 3,5 ne može biti drugo doli krsno pranje. Kršćanin koji bez predrasude čita Iv 3,5 pod „vodom" smjesta podrazumijeva krštenje.[26] Dodatak „Duha" kršćanski krst razlikuje od Krstiteljeva jer je Ivan krštavao jedino vodom. Mi, razumije se, s Ambrozijem ulomak u Iv 3,3-5 držimo odličnim krsnim novozavjetnim mjestom i zato se na njemu ovdje zaustavljamo.

Odozgo-iznova

U razgovoru s Nikodemom Isus tvrdi da „ne može vidjeti Božje kraljevstvo" tko se „ne rodi *ánôthen*" (r.3). Nešto niže ponavlja da „ne može ući u Božje kraljevstvo" tko se „ne rodi iz vode i Duha" (r.5). Potrebno je, dakle, razjasniti što znači „roditi se *anôthen*" i „roditi se iz vode i Duha".

Zaustavljamo se najprije na *anôthen.* Riječca je dobro poznata Novome zavjetu. On je upotrebljava u kojih dvanaestak navrata. *Ánôthen* ima tri smisla. Smjesta naznačujemo onaj koji posve sigurno ne odgovara našemu mjestu. Čitamo ga u Dj 26,5. Tu *anòthen* znači „od ranije", „od negda" ili „odavna". *Anòthen* u Gal 4,9 ima drugi smisao. Tu sigurno znači „ponovno", „iznova" odnosno „opet". U Jakova susrećemo treće značenje za *anôthen.* Tu znači „odozgo". To se vidi iz Jak 1,17 i 3,5.

Ivan *anôthen* osim na našemu mjestu bilježi još tri puta 3,31; 19,11 i 19,23. U tim rečenicama *ánôthen* pretežno ima mjesno značenje „odozgo". Isto vrijedi i za Iv 3,3. Isus, prema tome, u Iv 3,3 uči da „Božje kraljevstvo može vidjeti" jedino tko se „rodi odozgo". Očito „odozgo" označuje „nebo". Znamo pak da riječi „nebo" i „višnji" zapravo zamjenjuju Božje ime. Vidi se, dakle, da je *anôthen* u Iv 3,3 naznaka za rođenje iz Boga. Uostalom, već je Ivan u 1,13 iznio da je svrha Isusova utjelovljenja da ljudima omogući da „postanu djeca Božja" ukoliko su se „rodili iz Boga".[27] Dužnost je ipak dodati da Ivan *anôthen* u 3,3 također, makar dijelom, poima u smislu „iznova". Prema tome, prilogu pripisuje mjesno i vremensko značenje. Nikodem je, po svemu sudeći, *anôthen* shvatio vremenski. Otuda

26 O krsnome obilježju *Iv* 3,3-5, usp. M.J. LAGRANGE, *Évangile,* 75; TOB, 297 bilj. m; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 183; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 300-301; E. HAENCHEN, *Johannes,* 218; G. GAETA, *Dialogo,* 49; F. BUECHSEL, *Gennêthênai,* 104; R. SCHNACKENBURG, *Johannes,* 383; J. SCHNEIDER, *Evangelium,* 93-94; W. BAUER, *Johannes,* 53; R.E. BROWN, *Gospel,* 142-144; C.K. BARRET, *Gospel,* 70.174; F. PORSCH, *Pneuma,* 126.128; G. RICHTER, *Studien,* 327.

27 Ovdje ne ulazimo u glasoviti tekstualni problem vezan uz *egennêthêsan.* O njemu vidi M.E. BOISMARD, *Le prologue de Jean,* Paris, 1953, 54-58i P. LAMARCH, *Christ vivant,* Paris, 1966, 100-104.

njegova primjedba u Iv 3,4 i Isusov odgovor u Iv 3,5. Vjerojatno Nikodem ne bi protuslovio da je *ánôthen* razumio u smislu „odozgo". Njemu je nejasno značenje „opet" ili „još jednom". Znamo, uostalom, na temelju Iv 1,6 da Ivan rado bira riječi koje mogu imati različita značenja koja se dobro upotpunjuju. Prema tome, Evanđelist pomoću *ánôthen*[28] čitatelju doziva u pamet „višnje" i „ponovno" rađanje. Rođenje koje uvodi u Božje kraljevstvo istodobno je nebesko rođenje i novoporod. Dolazi s neba i zato je od Boga. Istinski je novi početak i stoga ponovno stvaranje. To rađanje pruža novi bitak koji je neophodan da se „vidi Božje kraljevstvo". Očito je da se rađanje odozgo" i „ponovno" rađanje ne sukobljuju. Riječ je o istome rađanju, ali promatranu iz dva različita kuta.[29]

Rođenje

U oba tumačena retka pojavljuje se istovjetni pasivni *gennêthê.* Po sebi *gennáô* može se odnositi na muškarca i ženu, ali se redovito i skoro isključivo pripisuje mužu. Za ženu se rabi *tiktô* koji znači „donijeti na svijet" i „roditi". Glagol *gennáô* prvenstveno izražava „dati život", „sazdati" i „stvoriti". Po drevnome i posvuda raširenom poimanju život „daje" muž. Muževo sjeme je vrutak života. Žena nema udjela u životnoj klici. Ona samo omogućuje da se u njezinome krilu život koji je u nju položen razvije i osposobi za obitavanje na zemlji. Muž „začinje" *(gennáô),* a žena „rađa" *(tiktô).* U Iv 3,3-5 odabran je *gennêthê.* Isus je želio reći da se u krstu zbiva pravi začetak i novo stvaranje. Tu počinje posve novi oblik bivstva koji se može usporediti sa životom koji ljudsko biće prima od očeva sjemena.[30]

Voda i Duh

Po Iv 3,5 vrelo je krsnoga rođenja „voda" i „Duh". Istina je da posve prirodno istu začetničku vrijednost ne pripisujemo vodi i Duhu. Znajući da Biblija uz Duha veže svaki oblik života i da je Pavao Duha označio „ži-

28 O *ánôthen,* usp. TOB, 297 bilj. 1; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 298; M.J. LAGRANGE, *Évangile,* 74-77; E. HAENCHEN, *Johannes,* 217; G. GAETA, *Dialogo,* 48-49; J. N. SANDERS, *Commentary,* 128; J.H. BERNARD, *Commentary,* 102; R. SCHNACKENBURG, *Johannes,* 381-382; J. SCHNEIDER, *Evangelium,* 92; W. BAUER, *Johannes,* 50-51; R.E. BROWN, *Gospel,* 130-131; F. BUECHSEL, *Anôthen,* 378; C.K. BARRET, *Gospel,* 171; F. PORSCH, *Pneuma,* 97-98.

29 Usp. G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 298.302; M.J. LANGRANGE, *Évangile,* 74; R. SCHNACKENBURG, *Johannes,* 381-382; C.K. BARRET, *Gospel,* 172; F. PORSCH, *Pneuma,* 98.

30 Usp. G. GAETA, *Dialogo,* 48; F. BUECHSEL, *Gennethenai,* 669-671; J. SCHNEIDER, *Evangelium,* 92; C.K. BARRET, *Gospel,* 171-172; R.E. BROWN, *Gospel,* 130.

votvornim" (1 Kor 15,45), nekako po sebi zaključujemo da je Duh u vodi istinski stvaralac krsnoga života koji je nužni uvjet da možemo „vidjeti" i „ući u Božje kraljevstvo". Međutim, pomnije motrenje Ivanova ulomka upozorava da taj neposredni sud ne odgovara našemu retku jer u njemu stoji da rođenje „odozgo" ili „iznova" proizlazi „iz vode i Duha". Tu i „iz" i „i" zavrjeđuju pozornost. „Iz" se podjednako odnosi na „vodu" i „Duha". Novi život nastaje „iz vode" i „iz Duha". Voda se i Duh uzimlju za jedno počelo krsnoga života. Oni su usporedni čimbenici višnjega života. Vidi se to otuda što isti „iz" nalazimo ispred „vode" i „Duha". Isto se značenje dobije ako pođemo od „i". Veznik pokazuje da su „voda" i „Duh" na istoj razini kada je govora o životu u krstu. Niti je „voda" podređena „Duhu" niti Duh vodi. Krsni život potječe „iz" vode „i" Duha.[31]

Pozadina nauka

Kušamo također naći pozadinu misli u Iv 3,3-5. Vidjesmo da je tu riječ o „Božjemu kraljevstvu" i uvjetu koji se traži da ga „vidimo" i u nj „uđemo". Uvjet je da se „odozgor rodimo", a to znači „iz vode i Duha". Pogleda li se izbližega, vidimo da je Evanđelist upotrijebio pojmove i slike što dolaze iz različitih svjetova i s raznih misaonih strana.[32]

Ponajprije u Iv 3,3-5 naslućujemo židovski i starozavjetni utjecaj. Očito otuda dolazi izričaj „Božje kraljevstvo". Također u pozadini Iv 3,3-5 stoji znamenito Ezekielovo proroštvo iz 36,25-26. Čak smijemo reći da se u Iv 3,3-5 obistinjuje što je naviješteno u Ez 36,25-26. Krst je „čista voda" kojom Bog „čisti od kumira" te postajemo „očišćeni". Isto tako u krstu je kao čimbenik „novi Duh" o kome govori Ezekiel. Te dijelove u Iv 3,3-5 mogu bez poteškoće razumjeti vjernici koji su u Pracrkvi bolje upućeni u Stari zavjet.

Govor o „ponovnome rođenju" jamačno kao izričaj dolazi iz helenističkoga svijeta. U gnostičkim sljedbama, kod misterijskih religija i općenito u onodobnom vjerskome svijetu često se i gotovo posvuda govori o obredima koji omogućuju „višnje preporođenje". Prema tome, kršćani koji posjeduju helenističku naobrazbu nemaju poteškoće razumjeti Ivanove tvrdnje o „rođenju odozgo" i o „novoporodu". Ali oni znaju da je krsni „novoporod" utemeljen na vjeri u utjelovljenu Riječ. Po Riječi koja je „postala put" (Iv 1,14) vjernik u krstu snagom Duha stječe „novoporod" koji ga uvodi u „Božje kraljevstvo".

---

31 Za odnos „vode" i „Duha" u *Iv* 3,5 vidi G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 303-304; R.E. BROWN, *Gospel*, 144; F. PORSCH, *Pneuma*, 126.129.

32 O misaonoj pozadini ulomka, usp. C.K. BARRET, *Gospel*, 172; J. SCHNEIDER, *Evangelium*, 91-94; W. BAUER, *Johannes*, 51-52.

Tako u Iv 3,3-5 u svezi s krsnim otajstvom imamo slike i pojmove koji odgovaraju zbiljskome stanju prve kršćanske zajednice koja je sastavljena od ljudi što su došli iz židovstva i poganskih naroda. Oni su ulaskom u Crkvu postali nešto novo. Nisu više ni pogani ni Židovi već „treće pleme" — kršćani. To se zrcali u Iv 3,3-5 ukoliko se Ivan služi Starim zavjetom i helenističkim govorom svoga vremena. Ali ono što izrazuje nije ni ponavljanje Staroga zavjeta ni prepisivanje helenističkih tvrdnja. Evanđelist izražava kršćansku novost. Jedino je oblači u rječnik razumljiv onodobnim čitaocima.[33]

3. — 1 Kor 10,1-13

Lik i protulik

Pavlov odlomak u 1 Kor 10,1-13 dijelom je i po tome poznat što Apostol u njemu tvrdi da se židovski prijelaz preko Crvenoga mora, opisan u Izl 13,17-22, može uzeti za teološki pojam „lika". Hoće se reći da se taj događaj, doduše, zbio u davnoj prošlosti, ali se njegov duboki smisao odnosio „na nas" (1 Kor 10,6) te ga moramo vrednovati „tipski" (1 Kor 10,11). Pavao putovanje „po moru" i prebivanje „pod oblakom" veže uz krsno otajstvo. Smatra da ta starozavjetna zbivanja valja shvatiti kao nagovještaj novozavjetnoga krsta. Iako su, po svemu sudeći, već židovski teolozi prijelaz preko Crvenoga mora tumačili kao krsno pranje, ipak je Pavlovo združenje krsnoga sakramenta uz prelazak preko mora nešto neobično i zagonetno. Čak se usuđujemo reći da je naročito smiono. Za krsnu teologiju najznačajnija je Apostolova tvrdnja da su se „svi krstili za Mojsija u oblaku i u moru" (1 Kor 10,2).

Mojsije i Krist

Nema sumnje da je izraz „na Mojsija" načinjen prema izrazu „za Krista" (Rim 6,3). Inače je znano da Novi zavjet Mojsija drži za „lik" koji najavljuje Isusa. To bjelodano svjedoči Mt 1,20-21 te Dj 3,22 i 7,25. Istinski je Mojsije Krist. On je objavio puni konačni Božji zakon. Pavao drži da je izraelsko krštenje „na Mojsija" najava kršćanskoga krsta „za Krista". Krist je u svemu preuzeo i u punoj mjeri ostvario Mojsijevu ulogu. Tako je i s krštenjem.

---

33 Usp. C.K. BARRET, *Gospel*, 172; J. SCHNEIDER, *Evangelium*, 91; W. BAUER, *Johannes*, 50-52.

Dvojba u rukopisima

U svezi s „krstiti" u 1 Kor 10,2 primjećujemo stanovito oklijevanje u kodeksima. „Krstiti" negdje čitamo kao medijalni, a negdje kao pasivni aorist. Pavao je vjerojatno posegnuo za medijem jer bolje odgovara židovskome načinu krštavanja. Židovi su, naime, vršili samokrštenje. Ali se medij dade dobro primijeniti i na kršćane. Njima doziva u svijest da nisu kršteni bez vlastitoga pristanka i slobodne volje. Smijemo, dakle, zaključiti da je prepisivač po svoj prilici izvorni medij preinačio u pasiv kojim su novozavjetni pisci redovito naznačivali da je Bog na djelu u krsnome činu. Očito rukopisac nije više razumio smisao medija ni u kršćanskoj ni u židovskoj krsnoj praksi. Zato je Pavlov aorisni medij pretvorio u vlastiti pasivni oblik. U svakome pak slučaju židovski krsni medij u pamet doziva, najavljuje i tumači kršćanski krst.

Oblak i more

Pavao naznačuje da su se Izraelci krstili „u oblaku i u moru". Jedno i drugo upućuje na novozavjetni krst. Po biblijskoj predaji,[34] oblak je znak božanske nazočnosti. To se posebice odnosi na Duha Svetoga. Otuda što su „oci bili pod oblakom" (1 Kor 10,1) i u njemu se krstili, Apostol zaključuje da se kršćanski sakrament zbiva snagom Božje prisutnosti u otajstvu. On to dosta često ističe i u drugim svojim spisima.[35] Izraz „u moru" još izravnije usmjeruje na krst. Pavao je, istina, odvažan kada u prijelazu preko mora vidi „sliku" krštenja. Pravo govoreći, primjedba da su Izraelci prošli „po suhu" (Izl 14,29) isključivala bi po sebi usporedbu s krstom jer sakramenta nema bez vode. U krstu je voda znak. Zato je jasno da tumače zbunjuje opaska iz Izl 14,29 i Pavlova bilješka da su se „svi oci krstili u moru" (1 Kor 10,2). Egzegeti poteškoću različito pojašnjuju. Katkada navode da Apostol u svome tekstu vjerojatno slijedi neku židovsku predaju koja drukčije nego nadahnuta knjiga opisuje put preko Crvenoga mora. Katkad primjećuju da je i u Crvenome moru kod prijelaza ostalo dovoljno vode da se smije tvrditi da su se Židovi krstili „u moru".

Krštenje je međaš

Ulomkom u 1 Kor 10,1-13 Pavao jamačno želi pomoću izraelske povijesti na jednostavan i zoran način poučiti korintske vjernike. Sam kaže da

---

34 Usp. *Ps* 105,39; *Mudr* 10,17 i 19,7; *Izl* 13,21.
35 Usp. 1 *Kor* 6,11; *Tit* 3,5.

se „ono zbilo" Izraelcima, ali da posluži „nama za primjer" (1 Kor 10,11). Izraelci su se oslobodili Božjom pomoću egipatskoga sužanjstva. Prešli su Crveno more. Doživjeli su otkupljenje i znaju što je milost i milosrđe. Ali su, usprkos tome, postali nepokorni. Opet su pali u grijeh i stali častiti kumire. Zato je Bog od njih odvratio svoje lice. Pavao kršćane podsjeća na te događaje da se i njima ne dogodi što i Izraelcima. I kršćani su opravdani. Kao takvi moraju živjeti. U protivnome ih čeka sudbina staroga Izraela. Dokle traje ovaj vijek, sve se može izgubiti. Izrael je tome dokaz i primjer. Tu opću misao Pavao posebice primjenjuje na krst. Krst je bitni čin u kršćaninovu životu. Život dijeli poput mora na dva dijela. Stari i grešni život nestao je u krstu kao što je i izraelsko robovanje Egiptu iščeznulo s prijelazom preko Crvenoga mora. Poslije krštenja počinje novi život u milosnoj slobodi. Da bi to bila trajna zbilja, kršćanin mora ostati vjeran. Ne smije se iznevjeriti poput Izraela. Bude li slijedio Izraela, propast će kao i on.

Pavao možda u svome tekstu na poseban način nastoji utvrditi vlastito obilježje kršćanskoga krsta i otkloniti njegovo krivo poimanje. Poznato je da se u misterijskim vjerama i u gnosticizmu držalo da kultski obredi sami po sebi čarobnjački djeluju i izvode spasonosne učinke. Gnostici i sljedbenici mističkih religija posve su zanemarili svakodnevnu i ćudorednu stranu svojih obreda. Malo im je bilo stalo do kreposnih zasada. Nije isključeno da su i neki korintski vjernici tako shvatili krštenje. Važno im je bilo da se krste. Mislili su da je već time spasenje nepovratno osigurano. Življenje po vrlini nije presudno. Pavao misli drukčije. Tvrdi da je krst beskoristan ako ga ne potvrđuje pošten i častan život. Svoju tvrdnju dokazuje primjerom iz povijesti svoga vlastitog naroda.[36]

4. – 2 Kor 1,21-22

Tekst i kontekst

Dva navedena retka koja ukratko tumačimo nalaze se na završetku ulomka u kojem Pavao opravdava vlastitu apostolsku službu. Tu također otklanja nastale nesporazume i ukazuje na razloge zašto je mijenjao nakanu s obzirom na svoje putovanje. U recima se osjeća stanovita svečanost i ponesenost. Pavao bira rjeđe izraze koji imaju naročito značenje.[37]

---

36 Usp. J. HERING, *Première,* 77-78; Ch. SENFT, *Première,* 128; W.F. ORR-J.A. WALTHER, *Corinthians,* 245; H. CONZELMANN, *Brief,* 193-196; C.K. BARRET, *Commentary,* 220-221; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 124-127; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 238-243; R. SCHNACKENBURG, *Heilsgeschehen,* 86-89.
37 O kontekstu za 2 *Kor* 1,21-22, usp. J.R. VILLALON, *Sacrements,* 78-81.

Razjašnjavati 2 Kor 1,21-22 dosta je složeno. Za sreću u tekstu nema posebnih tekstualnih poteškoća koje bi jako otežavale raščlambu. Rečenice su dobro sačuvane u rukopisima.[38]

Trojstvenost izreke

Dok čitamo 2 Kor 1,21-22, najprije upada u oči trojstveno obilježje izreke.[39] Pavao posve prirodno u činu čovjekova spasenja vidi djelo koje započinje Bog, a ostvaruje Krist i Duh koji je „u našim srcima". Vrijedi svratiti pozornost na tu stranu mjesta jer u Novome zavjetu nema mnogo ulomaka gdje se pojavljuju sve tri božanske Osobe neposredno spomenute. Pavao u skladu s cijelim Novim zavjetom Oca naziva Bogom i u njemu nazire iskon, uzrok i vrelo svekolikoga djela spasenja. U 2 Kor 1,21-22 Apostol veli da Bog „utvrđuje" pošto je „pomazao, „opečatio" i „dao zalog Duha".

Nejasni „nas"

Stanovitu teškoću zadaje pitanje na koga smjeraju svi navedeni glagoli. Pita se, naime, koga Bog „utvrđuje" i koga je „pomazao", „opečatio" i „obdario". Pavao ponovljeno bilježi da se to odnosi na „nas". Sigurno je da „nas" obuhvaća Pavla i Timoteja koji su sprijeda naznačeni u 2 Kor 1,1. Po svemu sudeći, isti se izričaj proteže i na apostole. Međutim, pitamo da li možda „nas" uključuje cijelu crkvu u Korintu te stoga i sve druge kršćane. Potonji sud prevladava danas u znanstvenim tumačenjima. Uostalom, sam Pavao piše „nas s vama". Pri tome riječcom „sa" izražava uvjerenje da je u sudbinskome zajedništvu s korintskim vjernicima te da i on pripada u tu zajednicu. Prema tome, držimo da se sva četiri glagola iz 2 Kor 1,21-22 odnose na svekoliku korintsku zajednicu i zato na sve kršćane.[40]

---

38 S obzirom na tekst vidi J.R. VILLALON, *Sacrements*, 81-83.

39 Trojstvenost ulomka napominju: R.V.G. TASKER, *Epistle*, 49; E.B. ALLO, 29; L. VILLETTE, *Foi*, 50-51; J. HERING, *Second*, 27; TOB, 533 bilj. v.

40 Usp. J.R. VILLALON, *Sacrements*, 96-109.90-91; L PIROT-A. CLAMER, *Sainte*, 314-315; R.V.G. TASKER, *Epistle*, 48; L. VILLETTE, *Foi*, 50-51; R. SCHNACKENBURG, *Heilsgeschehen*, 83-84; W. de BOOR, *Brief*, 47; R. BULTMANN, *Zweite*, 46; V.P. FURNISH, *Corinthians*, 136-137.

Božje utvrđenje

Pavao najprije navodi da Bog vjernike „utvrđuje za Krista". Izvorno upotrijebljeni glagol znači „učvrstiti", „potvrditi" i „svjedočiti".[41] U Pavla ga čitamo na četiri mjesta.[42] Imenicu „utvrđenje" kod Pavla imamo jednom,[43] a pridjev „utvrđen" svega dvaput.[44] Vidi se, dakle, da Apostol rijetko i u zasebnim zgodama posiže za tom skupinom riječi. U glagolu „utvrditi" treba zamijetiti pravni prizvuk jer se rabi kao stručni izričaj kod kupoprodajnoga ugovora. Ugovor se mora „učvrstiti". Tada je valjan. Da „utvrditi" i u 2 Kor 1,21 ima stanovitu pravnu obojenost, pokazuje „jamstvo" iz 2 Kor 1,22. Jamstvom se ugovor utanačuje i „utvrđuje". Pavao, dakle, uči da Bog „utvrđuje" vjernike i da za njih „svjedoči". Pristaje na njihov ugovor. Sa svoje ga strane „potvrđuje". To dokazuje „zalog" koji je „dao u naša srca" (2 Kor 1,22). Treba voditi računa da se Pavao izražava prezentski. Znači da ima na pameti trajni čin. Bog, drugim riječima, neprestano „utvrđuje" vjernike. Božje djelo osnaženja nema konca.

Povrda za Krista

Pavao „utvrđivati" razjašnjuje dodatkom „za Krista". Izričaj se čita samo u njega. Pavao ga primjenjuje na dva područja. Katkada ga uvrštava u razmišljanja o stvaranju svijeta. U Kol 1,16 piše: „U njemu je sve stvoreno (. . .). Sve je stvoreno po njemu i za njega." Ipak izričajem „za Krista" Apostol mnogo češće izražava djelo spasenja. Inače Pavao prijedlog „za" upotrebljava da poveže zbilje koje po sebi ne idu zajedno već pripadaju na različite strane i odvojena područja. Izraz „za Krista" susrećemo i u temeljnome krsnom ulomku u Rim 6,3. To nas navodi tvrditi da vjera u krstu kršćanina sjedinjuje s Kristom i učlanjuje u njegovo tijelo. Izričaj „za Krista" izražava zajedništvo vjernika i Krista. Njime se također ističe da kršćanin pripada Kristu pa je dužan svoje djelovanje upriličiti njegovu. Pavao je na temelju izraza „za Krista" izgradio posebnu duhovnost koju obilježuje vjernost Gospodinu. Prema tome, Apostol u 2 Kor 1,21 uči da Bog „potvrđuje" odnos koji se u krstu po vjeri uspostavlja „prema Kristu". To je Božje djelo neprekidno.[45]

---

41 Usp. L. PIROT-A. CLAMER, *Sainte*, 314-315; E.B. ALLO, *Paul*, 28-29; J.R. VILLALON, *Sacrements*, 84-90; W.de BOOR, *Brief*, 47; R. BULTMANN, *Zweite*, 45-46; V.P. FURNISH, 136; A. PLUMMER, *Critical*, 41.

42 Usp. 2 *Kor* 1,21; *Kol* 2,7; 1 *Kor* 1,6; *Rim* 15,8.

43 Usp. *Fil* 1,7; *Heb* 6,16.

44 Usp. *Rim* 4,16; 2 *Kor* 1,1; *Heb* 2,2; 3,6; 3,14; 9,17; 2 *Pt* 1,10; 1,19.

45 O izričaju „za Krista" vidi V.P. FURNISH, *Corinthians*, 137; R. BULTMANN, *Zweite*, 45-46; E.B. ALLO, *Paul*, 29; J.R. VILLALON, *Sacrements*, 91-96.

Pomazanje

U nastavku Pavao dodaje „pomaza nas". Glagol „pomazati", primijenjen na vjernike, upotrijebio je samo Pavao. Nema sumnje da je ime „Krist" što u 2 Kor 1,21 neposredno stoji ispred „pomaza" Apostola navelo napisati „pomaza". U Novome se zavjetu „pomazati" redovito pojavljuje kada je riječ o Kristu. Ali je očito da Isus nije bio tjelesno pomazan. Ulje nije teklo po njemu kada je bio „pomazan" da bude Pomazanik.[46] To znači da „pomazati" moramo uzeti u prenesenome značenju. Isus je „pomazan" Duhom Svetim da bi kao Pomazanik bio svećenik, kralj i prorok. Pavao očevidno drži da je Isusovo pomazanje ogled kršćaninova. Bog je, dakle, i vjernika „pomazao". Stoga je i on „pomazanik". To uključuje da ima dijela u Kristovu duhovnom pomazanju. Kršćanin je kod pomazanja primio silu Duha da kao pomazanik može izvršiti svoju pomazaničku ulogu u smislu svećeništva, proroštva i kraljevstva. Tako kršćanin po onome pomazanju kojim ga je „Bog pomazao" stječe dio na Kristovu pomazanju i na njegovu pomazaničkome djelovanju. Pišući „pomaza nas", i Pavao vjerojatno „pomazati" upotrebljava u prenesenome smislu. Ali kako se „pomazati" nalazi u aoristu, ne smije se skroz isključiti mogućnost da Apostol ima pred očima tjelesno vjerničko pomazanje koje, dakako, posjeduje duhovni smisao.[47]

Božji pečat

Pavao također kaže da nas je Bog „opečatio" (2 Kor 1,22). Stavio je na nas „pečat", da bismo živjeli „opečaćeni". Jasno je da moramo poznavati smisao „pečata" da shvatimo Apostolovu izreku. Gotovo je nemoguće pobrojiti sve predodžbe koje se redovito spajaju uz pečat. Očito je da „pečat" pokazuje što kome pripada. Pečat štiti zapečaćeno. Po pečatu se krivotvorina razlikuje od onoga što je istinito. Pečat osigurava nepovredivost. Rdovito se pečati dragocjenost. Pečat često izražava stanovitu tajanstvenost. Polazeći od tih općih razmatranja o „pečatu", dade se donekle razumjeti Pavlov izričaj „zapečatiti". Pečat koji je Bog stavio na nas čini nas Božjim

46 Na ovim mjestima piše da je Isus „pomazan": *Lk* 4,18; *Dj* 4,27; 10,38; *Heb* 1,9.

47 O „pomaza" vidi: J.R. VILLALON, *Sacrements,* 96-109; L. PIROT-A. CLAMER, *Sainte,* 314-315; E.B. ALLO, *Paul,* 28-29; R.V.G. TASKER, *Epistle,* 48; W. De BORR, *Brief,* 47; R. BULTMANN, *Zweite,* 45-46; V.P. FURNISH, *Corinthians,* 137; A. PLUMMER, *Critical,* 39; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 133; W. GRUNDMANN, *Khriô,* 549-550; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Taufe,* 232-233.

opečaćenicima. Na nas se prenose značenja koja istaknusmo u svezi s pečatom.[48]

Zalog Duha

Apostol, napokon, u 2 Kor 1,22 tvrdi da je Bog „našim srcima dao zalog Duha". Tu je svakako značajna neobična riječ „zalog". U izvorniku je podrijetlom semitska. Upotrebljava se kao pravni pojam kod kupovanja. Zapravo izražava ono što kupac isplaćuje kao dokaz da će naknadno isplatiti čitavi iznos. Uručujući „zalog", kupac i prodavač kupoprodajni čin smatraju konačno utvrđenim. Po Pavlu, Bog je vjernicima već dao „zalog". Znači da je ugovor između njega i kršćanina gotov i neraskidljiv. Dano „jamstvo" svjedoči da će Bog dati sve što je obećao. Pavao naznačuje da u vjernikovu ugovoru s Bogom ulogu „zaloga" vrši Duh Sveti.[49]

Sakramentalnost ulomka

Preostaje da se pita kada je Bog vjernika „pomazao", „zapečatio" i obdario „zalogom". Tumači se ne slažu u sudu. Većina smatra da se 2 Kor 1,21-22 dade najbolje, najlakše i najcjelovitije razjasniti ako se pođe od pretpostavke da Pavao tu razmišlja o značenju inicijacijskih sakramenata.[50] Drugi egezegeti oklijevaju[51] ili odlučno odbijaju[52] svaku sakramentalnu pozadinu naših redaka. Ipak smijemo reći da će 2 Kor 1,21-22 odigrati u narednome razdoblju veliku ulogu u teologiji krsta i potvrde. To je razlog zašto to Pavlovo mjesto ovdje obrađivasmo.

48 O „zapečati" vidi: J.R. VILLALON, *Sacrements,* 109-116; E.B. ALLO, *Paul,* 28-29; R.V.G. TASKER, *Epistle,* 48; W. de BOOR, *Brief,* 48; V.P. FURNISH, *Corinthians,* 137; A. PLUMMER, *Critical,* 39-41; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 133; R.G. BEASLEY-MURRAY, *Taufe,* 228-229.

49 Usp. R. BULTMANN, *Zweite,* 45-46; J.R. VILLALON, *Sacrements,* 116-122; A. PLUMMER, *Critical,* 39.

50 Usp. L. VILLETTE, *Foi,* 50-51; E.B. ALLO, *Paul,* 29-30; R.V.G. TASKER, *Epistle,* 49; R. BULTMANN, *Zweite,* 46; A. PLUMMER, *Critical,* 41; W. GRUNDMANN, *Khriô,* 549-550; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 227-233.

51 Usp. L. PIROT-A. CLAMER, *Sainte,* 314-315; J. HERING, *Seconde,* 28; TOB, 533 bilj. v.

52 Usp. I. de la POTTERIE, *Onction,* 30; J. SICKENBERGER, *Briefe,* 97-98; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 131.

5. — Ef 1,13

Na kraju znamenitoga i teško shvatljivoga hvalospjeva kojim počinje *Poslanica Efežanima* Pavao navodi stupnjeve po kojima se postaje kršćaninom. Na prvo mjesto stavlja „slušanje riječi". Očevidno ima pred očima propovijed, katehetsku pouku i najosnovniju kerigmu. Drugi je korak „vjera". Cilj je, naime, naviještanja da u slušatelju probudi vjeru. Vjera se pak očituje i ispovijeda na krštenju kada se izgovara krsna vjeroispovijed. Oba su spomenuta čina, po Apostolu, preduvjet da se „opečatimo Duhom Svetim obećanja". Pečaćenje je Duhom središte cijele rečenice. Tu je naglasak i težište. Vjernici su čuli riječ i u nju povjerovali. Sada mogu biti „zapečaćeni". Pavao se služi znamenom „pečata" koji s raznih strana slikovito pojašnjuje što se zbiva s kršćaninom. Pečat — o kome maločas govorismo — omogućuje razlikovati i raspoznavati zbilje. Pokazuje vlasništvo i pripadnost. Žig štiti i zaklanja. Vjernik koji na sebi nosi „pečat" priznaje da pripada Bogu i da je Božja svojina. Zato ga Bog štiti.

Pavao navodi da je kršćanin „zapečaćen Duhom svetim obećanja". Nije lako prosuditi da li tvrdi da je Duh Sveti osobno pečat kojim Bog opečaćuje vjernika ili da Duh Sveti u vjernika utiskuje žig. Pavao u svakome slučaju najuže veže Duha i pečat. Znamo, inače, da je pečat kao znak poznat Starome zavjetu, vanbiblijskim religijama i najširoj ljudskoj primjeni. Ipak je Pavao jedini koji žig dovodi u svezu s Duhom Svetim. Po Pavlu, na vjerniku prebiva pečat koji je Duh Sveti odnosno pečat koji dolazi od Duha Svetoga. Apostol time želi istaknuti da je kršćaninov život pod znakom duhovnoga žiga.

U Ef 1,13 Duh Sveti se naziva „obećanjem". Istu tvrdnju imamo u Lk 24,49 i Dj 1,4. Tako se preuzima pretežiti dio starozavjetne pneumatologije. Poznato je da je u Starome zavjetu Duh obećan za posljednje razdoblje povijesti spasenja. To obećanje prožima drevno Pismo. Obećani će Duh biti dar eshatološkoga doba. Može se reći da je „obećanje" jedno od imena za osobu Duha. Po Ef 1,13, vjernik je „zapečaćen" Duhom koji je zadnje „obećanje". Izlagači se pitaju kada vjernik prima „pečat Duha". Redovito odgovaraju da se to zbiva prigodom krštenja. Po svemu sudeći, odgovor je točan. Poznato je, naime, da najraniji teološki spisi krst često nazivaju „pečatom". Ipak dodajemo da neki niječu bilo kakvu svezu između krsta i Ef 1,13. Treći opet „pečat" i podjelu Duha vežu uz sakrament potvrde.[53]

---

53 U svezi s *Ef* 1,13 vidi: Ch. MASSON, *Epitre,* 147-148; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 158-160; R. SCHNACKENBURG, *Brief,* 63-64; H. CONZELMANN, *Brief,* 92-93; M. BARTH, *Ephesians,* 135-143; I.K. ABBOT, *Critical,* 21-23; M. DIBELIUS, *Epheser,* 62; J. GNILKA, *Epheser,* 84-86; H. SCHLIER, *Epheser,* 69-70; R. SCHNACKENBURG,

6. — Ef 4,30

U Ef 4,30 Pavao još jednom tvrdi da su kršćani „opečaćeni u Duhu Svetome". Ovom prigodom naznačuje cilj zbog kojega se na vjernike utiskuje „žig Božjega Duha". Duh Sveti pečati vjernika „s obzirom na dan otkupljenja". Znamo pak da u Pavla „dan" i „otkupljenje" imaju zasebnu vrijednost. „Dan" pripada među izraze kojima Apostol naznačuje slavni Kristov dolazak kada se ostvaruje konačno „otkupljenje". Svi su prethodni stupnjevi otkupljenja priprava za posljednje otkupljenje koje se ima zbiti na „dan". Upravo se „u svrhu" toga „dana otkupljenja" na vjernika polaže „pečat Božjega Duha". Kršćanin posjeduje „žig Duha" da bi postao dionik „otkupljenja" koje će se objaviti na „dan" Gospodinova ponovnoga dolaska. Razumije se da Pavao potiče da se živi u skladu „pečata", „dana" i „otkupljenja". On u Ef 4,30 kao i u ostalim spisima moralne i etičke zahtjeve zasniva na zbiljama koje su se već dogodile. Apostol uči da vjernik mora živjeti duhovno jer posjeduje Duha Svetoga. Duhovni život s nadom u „dan otkupljenja" omogućuje primljeni sveti Božji Duh.[54]

7. — Heb 6,2

U Heb 6,1-2 nabraja se što se u Pracrkvi smatralo osnovnim predmetima „pouke". Uz ostalo, pisac bilježi i „nauk o krštenjima". Čudno je što je odabrao općeniti pojam *baptismós,* a ne kršćansku riječ *báptisma.* Pisac je također napisao u množini „krštenja" što je skroz neočekivano pod perom kršćanina. Vidi se to već otuda što se takva množina u cijelome Novome zavjetu čita jedino u Heb 6,2. Istina je da i u Heb 9,10 susrećemo „krštenja", ali je očito da je na tome mjestu govor o židovskim pranjima koja propisuje Zakon. Množina „krštenja" u Heb 6,2 iznimna je jer se zna da su se kršćani od početka krštavali samo jednom i krst smatrali neponovljivim. To znači da je pisac u Heb 6,2 namjerice upotrijebio množinu. Njome je, vjerojatno, htio upozoriti na činjenicu za koju drži da pripada u početni kršćanski nauk vezan uz krsni sakrament. Već se u samoj množini „krštenja" zamjećuje stanovita piščeva rasprava i prepirka.

Heilsgeschehen, 81-83; L. VILLETTE, *Foi,* 49-50; J.R. VILLALON, *Sacrements,* 130-190.

54 O *Ef* 4,30, usp. Ch. MASSON, *Epitre,* 204; R. SCHNACKENBURG, *Brief,* 213-214; R. SCHNACKENBURG, *Heilsgeschehen,* 83; H. CONZELMANN, *Brief,* 114; M. BARTH, *Ephesians,* 520-521; T.K. ABBOT, *Critical,* 143-144; M. DIBELIUS, *Epheser,* 88; J. GNILKA, *Epheser,* 238-239; H. SCHLIER, *Epheser,* 72; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 158-160; J.R. VILLALON, *Sacrements,* 191-204.

Tumači su od davnine kušali razjasniti izraz „krštenja". Pri tome su iznijeli priličnu količinu mogućih pojašnjenja. Množina „krštenja", po svemu sudeći, čitatelju doziva u pamet da je u ono doba postojao veći broj obreda koje se uzimalo za „krštenje". Židovi su imali svoja pranja i prozelitsko „krštenje". Esenci su „krst" u svojoj zajednici ponavljali. U misterijskim religijama također se obavljahu čišćenja. I u Novome se zavjetu navode različiti krsni oblici. Ivan Krstitelj se zove Krstitelj jer je na bit njegova djelovanja pripadalo krštavanje. Čak su i Isusovi učenici — po Iv 4,2 — za vrijeme Gospodinova zemaljskog života krštavali. Evanđelje pozna „krst vatrom i Duhom" (Mt 3,11). Isus i svoju smrt naziva „krštenjem" (Mk 10,38). U kršćanstvu se veoma rano stalo govoriti o krstu vodom, krvlju i željom. Sve je to moglo ponukati autora da u Heb 6,2 upotrijebi množinu „krštenja". Jasno je da onome tko pristupa kršćanskome krstu valja u prvome redu protumačiti „nauk" o krstu koji prima i pokazati čime se razlikuje od svih drugih „krštenja". Može se, uz to, dodati da izraz „krštenja" valjda potječe od trostrukoga krsnog uranjanja ili čak da podsjeća na veliki broj kršćana koji su već onda krstom pristupali Crkvi.[55]

8. — Krst u 1 Pt

Stručni su izlagači davno zamijetili posebnu svezu unutar Novoga saveza između 1 Pt i krsnoga otajstva. Tome se pitanju još uvijek posvećuju čitave rasprave. Ali, iako gotovo svi bibličari tvrde da je 1 Pt prožeta izravnim krsnim govorom ili natuknicama o tome sakramentu, nije jednostavno dokazati da se Petrova poslanica čitala kao produbljeno krsno razmatranje. Smije se ipak reći da je 1 Pt ostatak krsne propovijedi ili katekumensko-mistagoške kateheze. U svakome slučaju u tome djelu posjedujemo stanovite krsne himne, krsne obrede i ranokršćansko krsno razmišljanje.[56] Mi se iz cijele poslanice zaustavljamo na 1 Pt 1,3 i 3,20-21.

55 O „krštenjima" u *Heb* 6,2 vidi: C. SPICQ, *Epitre,* 148; J. HERING, *Epitre,* 57-58; F. LAUBACH, *Brief,* 116-117; A. STROBEL, *Brief,* 135; O. MICHEL, *Brief,* 239; H. MONTEFIORE, *Commentary,* 105-106; J. AMOUGOU-ATANGANA, *Sakrament,* 76-77; L. VILLETTE, *Foi,* 38; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 207; J. COPPENS, *Confirmation,* 127; H. HEWRTT, *Hebrews,* in locum.

56 Odnos između krsta i 1 *Pt* istražuju: G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 328-338; A. HAMMAN, *Prière,* 233; M.E. BOISMARD, *Quatre,* 14; C. SPICQ, *Epitres,* 14.

A. — 1 Pt 1,3

Krsna tvrdnja

Recimo najprije da Petrovu izreku u 1 Pt 1,3 s pretežitim brojem istraživača smatramo krsnom izrekom. Nije, prema tome, dosta kazati da tu Apostol jedino govori o obraćenju koje stoji na iskonu kršćanskoga života.[57] Petar započinje svoje pismo zahvalom Bogu za krsno otajstvo. Ono, naime, što prethodi r.3 uobičajeni je pozdrav i piščevo predstavljanje. Jednako su počinjala ostala onodobna pisma.

Svečana riječ

Petar upravlja blagoslov „Bogu i Ocu" koji „nas iznova rodi". Pri tome se poput vrsnoga pisca služi svečanim glagolom *anagennáô.* Bilježi aktivni aorisni particip koji u cijelome ulomku zauzima središnje mjesto i usmjeruje sve što slijedi. Petar s *anagennêsas* ima pred očima vjernike koje je Otac već preporodio. *Anagennáô* je u novozavjetnome okviru vlastit Petru koji ga je još upotrijebio u 1 Pt 1,23. Drugi se novozavjetni pisci nisu poslužili tom riječju. Smisao se glagola posebice dobro vidi iz 1 Pt 1,23. Tu je naznačeno da „sjeme rađa" i „začinje". Potrebito je, dakle, „sjeme" da „nikne život". Stoga možemo kazati da *anagennáô* znači „ponovno začeti" i „iznova se roditi". Iza *anagennáô* uvijek stoji očev rađalački čin jer iz očeva „sjemena" klija novi život. Klasični grčki gotovo da ni ne pozna *anagennáô.* Septuaginta ga nigdje ne navodi. Filon bilježi imenicu *anagennêsis,* ali se s *anagennáô* nije služio. Josip Flavije ga je upotrijebio u smislu „iznova postati". *Anagennáô* poslije Petra kao krsni pojam veoma rano počinju rabiti crkveni Oci.

Prava zbilja

Valja dobro istaknuti da *anagennêsas* u 1 Pt 1,3 podnipošto nije slikovit način govora. Krsni *anagennêsas* uistinu je jednako bitan kao i tjelesno rođenje. Zapravo *anagennêsas* nije preinaka tjelesnoga rođenja već izvoran čin kao i prirodno rađanje. Stoga se smije govoriti o krsnome „rođenju" i „novoporodu". To rođenje poklanja vlastiti bitak. Pravi je početak. U tome smislu nalikuje ponovnome stvaranju. To je rođenje uvjet da se posjeduje nadnaravni život. Tema krsnoga preporođenja, nazočna na samome

57 Tako primjerice J.D.G. DUNN, *Baptism,* 221-223.

početku poslanice, vlada i odzvanja čitavim kasnijim tekstom. To je rođenje tako dubok zahvat u ljudski život da mu začetnikom i vrelom može biti jedino „Bog i Otac". Dok se čovjek za ovaj zemaljski život rađa „iz raspadljivoga sjemena", u krstu se „iznova rađa iz neraspadljivoga" (1 Pt 1,23). Razumljivo je što Petar napominje da je otajstveno rođenje posljedica Očeva „milosrđa". Apostol je za „milosrđe" napisao *éleos*. Znamo pak da se u Septuaginti s *éleos* često prevodi *hezed* koja znači „milost". Prema tome, krsno se „novo rođenje" ukazuje kao „milost" koju nam je iskazao „Bog i Otac". To djelo nismo ničim zaslužili. Ono je Očevo „milosrđe" prema nama. Stoga Ocu iz zahvalnosti kličemo da je „blagoslovljen".

Uloga uskrsnuća

Petar u 1,3 navodi način na koji nas je Otac u krstu „iznova rodio". Bilo je to „po uskrsnuću Isusa Krista". Život koji daje krst dopire do nas posredstvom Isusova „uskrsnuća". Tako je krst udioništvo na Isusovu uskrsu. Uskrsli život koji je sam Isus stekao svojim uskrsnućem postaje u krštenju našom svojinom. U nama se „rađa" život koji sliči Isusovu uskrsnuću. Isusovo je uskrsnuće temelj i vrelo života kojim nas Otac „ponovno rađa" u krsnome novoporodu. Spasenjsko značenje Isusova uskrsnuća po krstu ulazi u naš život. Krstom postajemo dionici svijeta koji uspostavlja Isusovo uskrsno otajstvo.

Pozadina misli

Da bismo makar dijelom osvijetlili zanosnu Petrovu riječ o krsnome „preporodu", valja baz donekle upozoriti na njezinu pozadinu. Smije se reći da je biblijska i palestinska židovska teologija samo do stanovite mjere pripremila i omogućila govor o krsnome „novoporodu". Učinjeno je to izričajem „sinovi Božji". Čitamo ga, primijenjena na Izraela, na nekoliko starozavjetnih mjesta.[58] Uza sve to, moramo dodati da židovstvo nije moglo neposredno utjecati na „preporođenje" koje se pretpostavlja u 1 Pt 1,3. Razlog je tome taj što su vjernici Staroga zavjeta već prirodnim rođenjem u Izraelu „Božji sinovi". Njima nije potrebit „preporod". Ipak kasnije starozavjetne knjige[59] sve češće izbor Izraela izražavaju pojmom „sin" i tako spremaju Petrovu tvrdnju u 1 Pt 1,3.

58 Usp. *Pnz* 14,1; 32,5.19.
59 Usp. *Mal* 3,17; *Mudr* 2,18; 5,5.

Diasporsko je židovstvo pošlo nešto dalje. Prigrlilo je helenistički nauk o religioznome „preporodu". S te je strane naročito značajno prozelitsko krštenje kojim se poganin primao u židovsku zajednicu i uključivao u hebrejsku povijest spasenja. Rabini su tvrdili da je za prozelita njegov krst istinski novi ulomak u životu. Zakonske obaveze koje su ga prije krštenja vezale prestaju krsnim činom. Ako je prozelit prije krsta bio grešnik, Bog mu na krstu otpušta prijestupe. Rabini novokrštenoga prozelita uspoređuju netom rođenu djetetu. Ovdje od sebe dolazi na pamet da i Petar u 1 Pt 2,2 krštenike naziva „novorođenom djecom". Bez obzira na tu sličnost, valja upozoriti da rabini prozelitski krst ne nazivaju „novoporodom" niti tvrde da se prozelit „iznova rađa".

Već rekosmo da je Josip Flavije rabio *anagennáô*, a Filon izvedenu imenicu. I esenci su razmišljali u istome pravcu. Po njima, pristup u njihovu zajednicu nije jedino znak nutarnje promjene i obraćenja već neka vrsta duhovnoga uskrsa i zato novi početak i pravo stvaranje. Navedene činjenice pokazuju da je govor o „novoporodu" bio donekle poznat židovskome svijetu iz kojega je došao najstariji sloj rane kršćanske zajednice.

Često istraživači naznačuju da je Petar, kada govori o krsnome „preporodu", prije svega pod utjecajem poganske terminologije. Tu se, dašto, prvenstveno misli na misterijske religije i njihovu krsnu praksu. Točno je da se u tekstualnoj ostavštini koja opisuje religiozno zbivanje u misterijskim otajstvima nalaze riječi „novoporod" i „preporoditi se". Ali neki znanstvenici upozoravaju da većina očuvanih vrela za misterijske vjere potječe iz kršćanskih stoljeća. Prema tome, ako je netko posuđivao, uzajmljivali su predstavnici misterijskih obreda, a ne novozavjetni pisci. Uostalom, pojam „preporođenje" postao je u razdoblju i prostoru koji okružuje mlado kršćanstvo dosta uobičajen i raširen. U sebi nije imao posebne usmjerenosti. Bio je prikladan za raznu uporabu. Stoga nije ništa osobito ako se netko služi tim izričajem. Važan je smisao koji mu pripisuje. Pojam „novoporoda" je zajednički misterijskim religijama i Novome zavjetu. Ali to ne priječi da novozavjetni propovjednici na svoj način shvaćaju „novoporod".

Petrov je *anagennêsas*, inače, duboko ukorijenjen u Novi zavjet. Sjetimo se samo nekoliko dobro poznatih tekstova. U Iv 1,13 piše za vjernike da su „iz Boga rođeni". Isus u Iv 3,3 traži da se kršćanin „rodi odozgo". U Jak 1,18 čitamo da nas je Bog „rodio". U Tit 3,5 susrećemo znameniti „novoporod". U isti red razmišljanja ide često Pavlovo isticanje da su kršćani „djeca Božja" i „Božji sinovi".[60]

Teško je reći što je Petra potaknulo da Očevo djelo u krstu izrazi s *anagennêsas*. Svakako je onda bilo prilično lako razumjeti što je time htio kazati. Tada je „novoporod" kao pojam bio razgovijetan širokim slojevima. Ali

60 Usp. *Rim* 8,17; *Ef* 5,1; *Fil* 2,15; *Gal* 4,6.

Petar je u „novoporod" kao izričaj unio misao koja je isključivo novozavjetna i zato kršćanska.[61] Otac, po Petru, „rađa" vjernike. Daje im život koji se pojavio prilikom Isusova uskrsnuća. To je neizreciva Očeva milost koju iskazuje svojim sinovima.

B. — 1 Pt 3,20-21

Težak tekst

Reci iz 1 Pt 3,20-21 posebice se mnogo izlažu u novijoj egzegezi. O tome se mjestu često i dugo piše. Promatra se sa svih strana i u svim pojedinostima.[62] Usprkos tome ne bi se moglo kazati da su znanstvenici do zadnjih mogućnosti obradili 1 Pt 3,20-21. Ulomak je veoma težak za tumačenje. Neki vele[63] da pripada među najteže dijelove u cijelome Novome zavjetu. Poteškoća za razumijevanje dolazi otuda što je ulomak veoma bogat mišlju, mnogo pretpostavlja kao poznato i upućuje na brojne zbilje. Tekst je pun natuknica. Čudno je sastavljen. Tvrdnje su mu međusobno neobično povezane. Ulomku se može prići s raznih strana i osvjetljivati ga iz mnogo kutova. Uza sve raščlambe još je uvijek pravi križ za tumače. Ipak mu s mnogo truda i dostatnom ljubavlju možemo nazreti smisao i uočiti značenje.

Protulik i lik

Tumačeći krsno otajstvo, Petar u 3,20-21 polazi od pojmova „lik" *(týpos)* i „protulik" *(antitypos)*. Ti su pojmovi ključni za novozavjetno i ranokršćansko poimanje odnosa između Staroga i Novoga zavjeta. Općenito govoreći, Novi je zavjet „protulik", a Stari „lik". Stari je zavjet „lik" Novoga. Novi je zavjet „protulik" Starome. Inače „lik" može označavati strozavjetnu osobu, neki događaj i same predmete. Te zbilje podnipošto nisu osvjetljenja, slike ili alegorije onoga što se ima zbiti u Novome zavjetu. Bog je htio da Stari zavjet otajstveno najavi Novi. Ipak se „protulik", iako se naslanja na „lik", s njime ne podudara u svemu. Uvijek „protulik" nadmašuje „lik". U cjelini ga dovršava i dovodi do savršenosti.

61 Pobliže o 1 *Pt* vidi ove autore: A. HAMMAN, *Prière*, 233; M.E. BOISMARD, *Quatre*, 15-17.30-37.40-41; C. SPICQ, *Epitres*, 44-45; N. BROX, *Petrus*, 60-62; K.H. SCHELKLE, *Petrus*, 27-31; F. BUECHSEL, *Angennáô*, 672-674; K. PRUEMM, *Religion*, 332.213-356; B. REICKE, 78-79; L. GOPPELT, *Petrus*, 92; J.N.D. KELLY, *Commentary*, 49-50; TOB, 721 bilj. f.

62 Usp. N. BROX, *Petrus*, 169.

63 Usp. L. VILLETTE, *Foi*, 77; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 338; M.E. BOISMARD, *Quatre*, 105.

Petar to opće biblijsko pravilo primjenjuje na krst. U 1 Pt 3,21 naziva ga „protulik" i u događajima koji su u svezi s Noom opisani u Post 6,1-9,29 vidi strozavjetni krsni „lik". Očito je da „osam duša" koje je Bog „spasio" u „Noine dane" najavljuje i predstavlja one koje „sada spasava krst". Tako je Noina sudbina u krajnjoj raščlambi govor o onome što se zbiva s kršćanima u krstu. Bog je Nou izdvojio od opakih ljudi da bi ga spasio. Već je tada u svojoj promisli gledao na kršćane koje će po sakramentu izdvojiti iz pokvarenoga naraštaja i od njih načiniti svoj konačni narod. Kršćani, doduše, žive u svijetu i među ljudima, ali po krštenju pripadaju Bogu.[64]

Voda

Petar naznačuje kako je Bog spasio Nou i onu „nekolicinu" s njime. Kaže da je to bilo „po vodi". Nije teško uočiti vrijednost „vode" u 1 Pt 3,20. Tu „voda" doziva u pamet „potop" i krštenje. Jedan i drugi događaj zbiva se djelovanjem vode. Valja priznati da na prvi pogled čudi što je Petar u potopu vidio krsni „lik". Znamo da je potop uništio čovječanstvo i razorio ondašnji svijet. Ali potop je imao i pozitivnu ulogu. Bog nije po potopu jedino prosudio i osudio ondašnji svijet. Potop je razgradio što je bilo nevaljano i grešno da bi mogao početi bolji i savršeniji svijet. Potop je očistio svaku nečistoću. Vodi nije jedino svojstveno da uništava. Ona je također roditeljica svakoga života. Petar je jamačno smatrao da se u krstu na kršćaninu u punini obistinjuje sve što je bilo pozitivno u potopnoj „vodi". Zato krst oslovljava potopnim „protulikom".

Značajan je i prijedlog „po" iz izričaja „po vodi". Prijedlog u grčkome može biti instrumentalan i mješan. Nije isključeno da u 1 Pt 3,20 treba zadržati oba značenja. Prema tome, potopna se voda ukazuje sredstvom i mjestom. U vodi i po vodi Bog je spasio Nou i njegovu družinu. Petar je zacijelo napisao „po vodi" jer je želio kazati da je krsna voda mjesto gdje Bog spasava krštenike i da je sakrament sredstvo kojim vjerniku udjeljuje spasenje. Krst je čin kojim Bog izvodi spasenjsko djelo. Smijemo čak dodati da je krštenje trenutak kada Bog ulazi u vjernikov život. Sve se to vjerojatno nalazi u jednostavnome izričaju „po vodi". Dotle je Petar tumačio krsno otajstvo polazeći od potopa kao starozavjetnoga „lika" za novozavjetni sakrament.[65]

64 Usp. J.N.D. KELLY, *Commentary*, 159; B. RIECKE, *Epistles*, 113-114; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 341.

65 U svezi s izričajem „po vodi" vidi: L. VILLETTE, *Foi*, 79; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 339; N. BROX, *Petrus*, 176-177; K.H. SCHELKLE, *Petrus*, 108; B. REICKE, *Epistles*, 113; L. GOPPELT, *Petrus*, 255-256; J.N.D. KELLY, *Commentary*, 159-160.

Prijelazna čestica

Petar 1 Pt 3,20 veže sa slijedećim retkom relativnom zamjenicom srednjega roda *hó*. Ta se riječca po sebi može odnositi na „vodu" kao na riječ koja neposredno prethodi, ali isto tako na „krst" oko koga se sve kreće u 1 Pt 3,20. Međutim, *hó* može također biti sažetak kazanoga u 1 Pt 3,20. Sve što je izneseno u tome retku „lik" je za krsni „protulik". Još treba dodati da je riječca o kojoj raspravljamo u rukopisima nesigurna jer neki umjesto nje imaju izričaj koji u prijevodu glasi „tome". Zanimljivo je da i „tome" dobro pristaje u kontekst. Želi se reći: što je u Starome zavjetu rečeno o potopu — „tome" je „protulik" krštenje.[66]

Krsna definicija

U 1 Pt 3,21 nailazimo na riječ *báptisma*. Ona je, doduše, kršćanska kovanica. Ipak s njome moramo biti na oprezu jer čitatelju od sebe doziva u svijest najrazličitija pranja koja su onda bila u uporabi.[67] Stoga Petar pomno kaže o kakvome krstu govori. U 1 Pt 3,21 pruža krsnu odrednicu. Krst obilježuje negativno i pozitivno. Petar uči da krst nije „odlaganje putene nečistoće" već da je „molitva Bogu za dobru savjest". Riječima „po uskrsnuću Isusa Krista" kao i u 1 Pt 1,3 ukazuje na vrelo krsnih učinaka.

Negativno određenje

Petar najprije želi točno utvrditi u čemu se krst razlikuje od ostalih sličnih čina koje pozna židovstvo i poganski svijet. Stoga ističe da krst nije „*apóthesis* tjelesne nečistoće". Riječ *apóthesis* je rijetka u Novome zavjetu. Čita se samo u 1 Pt 3,21 i 2 Pt 1,14. Načinjena je od glagola *apotithêmi* koji uz ostalo znači i „svlačim". Taj glagol pripada u rječnik kršćanske kateheze i moralnog opominjanja. Njime se izražava potreba da se otkloni stari grešni oblik života kako bi se moglo živjeti u milosti i opravdanosti. Stoga *apóthesis* znači „odstranjenje". Petar, dakle, tvrdi da se bit krsta ne sastoji u tome da se provede „odlaganje tjelesne nečistoće". On očito pozna obrede u kojima se htjelo udaljiti tjelesnu nečistoću. Nema sumnje da pred očima ima različita židovska pranja koja su ostvarivala odlaganje „tjelesne nečistoće" i čovjeku poklanjala putenu i obrednu čistoću. I poganski je svijet poznavao obrede pranja u svrhu tjelesne i obredne čistoće. I ti se obredi smiju označiti kao „odstranjenje tejlesne nečistoće". Pogani su držali da su neposredno čisti ako su obavili obrede pranja. Petar želi da se kršćanski sakrament ne miješa sa sličnim židovskim i poganskim obredima. U krstu ne može biti govora o „odlaganju tjelesne nečistoće". Apostol tek neizravno kaže da je krst „otklanjanje nečistoće". Pri tome misli na grijeh koji kao nečistoća blati dušu. Tu nečistoću pere krsna kupelj. Time Petar donekle i samo posredno u svoje krsno razmišljanje uključuje veliku novozavjetnu propovijed o krstu kao oproštenju grijeha.

Izričajem „odstranjenje tjelesne nečistoće" Petar vjerojatno kršćanski krst razdvaja od židovskoga obrezanja. Iz Kol 2,11 znamo da se u Pracrkvi krst dovodio u svezu sa židovskim činom. U Kol 2,11 krst se naziva „Kristovim obrezanjem". Izrazom je Pavao htio reći da krst preuzima i na kršćaninu ostvaruje vjersku vrijednost obrezanja. Da pak ne bi došlo do krivoga poimanja, Petar, sa svoje strane, naglašuje da krst nije obrezanje. Krštenje je duhovna zbilja. O obrezanju kao mogućoj pozadini Petrove izreke govori činjenica što se u židovstvu muška kapica smatrala „tjelesnom nečistoćom" i zato obredno „odstranjivala". Za starozavjetnu Bibliju neobrezani je nečist i stoga ne pripada svetome narodu. Ta se nečistoća udaljavala „svlačenjem" nečistoga tjelesnoga dijela. U tome se smislu obrezanje smatralo „odstranjenjem tjelesne nečistoće".

Na Petrovu izričaju „odstranjenje" zasnovali su se veoma rani krsni obredi. Pred očima imamo na prvome mjestu svlačenje stare odjeće i oblačenje bijelih haljina. Očito je da to svlačenje i oblačenje slikovito izrazuje nutarnju pretvorbu kojom se otklanja grešno, a oblači sveto. Ujedno je od *apóthesis,* barem dijelom, poteklo odricanje đavla i njegovih djela. U krstu se odstranjuje đavao kao začetnik svakoga zla i grijeha.

Po Petru, dakle, krst nema ništa zajedničko sa židovskim i poganskim pranjima gdje se išlo za „udaljenjem tjelesne nečistoće". Ali je i kršćanski sakrament „odlaganje nečistoće" koja kalja dušu i đavla koji ju je prouzročio. Obredno to dobro pokazuje krsno uranjanje i izranjanje kao i promjena odjeće, odnosno javno odricanje đavla.[68]

Pozitivna definicija

Petar u 1 Pt 3,21 i na potvrdan način kaže što je kršćansko krštenje. Ono je „dobre savjesti *eperôtêma* za Boga". To je jedinstvena krsna definicija. U njoj je osnovna riječ *eperôtêma*. Dugo se tražilo i još uvijek ispitu-

---

66 S obzirom na *ho,* usp. G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 340-341.
67 Usp. C. SPICQ, *Epitres,* 141.

68 Usp. L. VILLETTE, *Foi,* 78-79; TOB, 726 bilj. a; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe,* 341-342; M.E. BOISMARD, *Quatre,* 105-106; C. SPICQ, *Epitres,* 141; N. BROX, *Petrus,* 177-178; B. REICKE, *Epistles,* 114-115; L. GOPPELT, *Petrus,* 257; J.N. D. KELLY, *Commentary,* 161-162.

je što ona znači. U cijelome Novome zavjetu imamo je samo tu. Čak je i u Septuaginti iznimno rijetka.

Stanovito značenje može pružiti glagol *eperôtáô* jer je od njega načinjena imenica. *Eperôtáô* je u smislu „moliti" upotrijebio Matej u Mt 16,1. Tu stoji da su farizeji i saduceji „molili" Isusa. Ako se pođe od Mt 16,1, *eperôtêma* znači „molitva".

U klasičnome i helenističkome grčkom *eperôtêma* znači „pitanje". Inače se riječ u drugome stoljeću naše ere pojavljuje u ugovornim pravnim ispravama. Tu označava „pitanja" koja se postavljaju strankama prije nego se zaključi ugovor. Otuda *eperôtêma* počinje značiti „obavezu" koja za one koji sklope ugovor proizlazi iz toga pravnoga čina. Vidi se, dakle, da *eperôtêma* može imati tri osnovna značenja — „molitva", „upit" i „obaveza".

Valja priznati da gotovo sva tri smisla dobro pristaju u 1 Pt 3,21. Značenje „molitva" preporučuje glagol iz Mt 16,1. Stanoviti rani krsni obredi radije usmjeruju na „obavezu" i „pitanje". Znamo, naime, da se krst od samih kršćanskih početaka obavljao nakon iskazane vjeroispovijedi. Prije silaska u krsni zdenac katekumen je izgovarao ispovijed vjere. Ona je redovito bila upitnoga oblika. Prema tome, *eperôtêma* iz 1 Pt 3,21 može se odnositi na „upite" koji se prigodom izricanja vjerovanja postavljaju krsteniku i iz kojih nastaje „obaveza prema Bogu". Katekumen je svojim odgovorima sklapao „ugovor" s Bogom i na se u krstu preuzimao „obaveze" koje proizlaze iz kršćanskoga otajstva. Riječ „obaveza" smjeli bismo, očito, zamijeniti s izričajima kao što su „obećanje", „zavjet", „zakletva" ili „pristanak". Svim se tim pojmovima izrazuje krštenikova privola na krsne uvjete i pogodbe.

Krštenje je, u svakome slučaju, moralni i ljudski čin. U njemu djeluje Bog, ali katekumen mora biti spreman i otvoren Božjemu djelovanju. Krst nije nikakva čarolija ni čarobnjački čin koji sam po sebi djeluje kao kakav stroj. U krsno je djelo upletena i vjernikova volja. U tome ozračju treba razumjeti zagonetnu i teško protumačivu riječ *eperôtêma*.[69]

Pažnju zavrjeđuje i izričaj „dobra savjest" iz 1 Pt 3,21. Govor o „dobroj savjesti" nije vlastit tome retku. Sam je Petar isti sklop upotrijebio već u 1 Pt 3,16. Također ga čitamo u Dj 23,1 te u 1 Tim 1,5 i 1,19. Prema tome, novozavjetni čitatelji znaju što je „dobra savjest". Pojam „savjest" iznimno je bogat i opsežan. Zapravo izražava svekoliki kršćanski bitak u

69 O *eperôtêma*, usp. N. BROX, *Petrus*, 178-179; L. VILLETTE, *Foi*, 79-81; TOB, 727 bilj. b; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 341-342; M.E. BOISMARD, *Quatre*, 106-109; C. SPICQ, *Epitres*, 141; H. GREEVEN, *Eperôtêma*, 685-686; K.H. SCHELKLE, *Petrus*, 109; B. RIECKE, *Epistles*, 139; L. GOPPELT, *Petrus*, 258-260; J.N. D. KELLY, *Commentary*, 162-163.

koji ulazi odnos prema Bogu, drugima i sebi. Ako je taj odnos u skladu s Kristovim naukom, govorimo o „dobroj savjesti".

Stanovita je poteškoća sami genitiv „dobre savjesti". Po sebi može to biti objektivni i subjektivni genitiv. Već prema tome za koji se genitiv opredijelimo, dobiva se drugi smisao za čitavi izričaj. Ako je posrijedi objektivni genitiv, tada Petar u 1 Pt 3,21 krst definira kao „molitvu" koju upravljamo „prema Bogu" da bismo imali „dobru savjest". Krst bi bio „molitva" da se u život provede krsna milost i da kršćaninova „savjest" bude „dobra", tj. u skladu s evanđeljem. Pođe li se pak od subjektivnoga genitiva, krst je „obaveza" koju „dobra savjest" na se preuzima „prema Bogu". Znači da se kršćaninova „savjest" obvezuje da će vršiti krsna „obećanja" jer zna da će na taj način biti „dobra". Zaista je teško reći za koje bi se tumačenje trebalo opredijeliti ako je odabiranje uopće nužno. Jedno i drugo, očito, pristaje krsnome otajstvu.[70]

Isusovo uskrsnuće

Petar na kraju još jednom veli otkuda krstu dolazi snaga i djelotvornost. To izražava instrumentalnim prijedlogom „po" koji stavlja pred Isusovo „uskrsnuće". U krstu je na djelu uskrsli Krist. Njegovo je uskrsnuće temelj i osnova na kome počiva krštenje. Zato krst djeluje na čovjekovu nutrinu i oblikuje „dobru savjest" i nije „odstranjenje tjelesne nečistoće". Krstom se u krštenome začinje uskrsni život koji je odbljesak Kristova uskrsnuća. Tek po uskrsnuću sakrament stječe svoju puninu i razlikuje se od svih obrednih pranja koja vrše sljedbenici židovske religije i poganskih vjera.[71]

9. — 1 Iv 2,20.27

Teško mjesto

Točno je da istraživanje ni do danas nije posve pojasnilo retke u 1 Iv 2,20 i 27. Oni su — čini se — bili svojim prvim čitateljima otprve razgovijetni. Razumijevali su ih bez posebnoga truda. Mi pak moramo mnogo toga pret-

70 U svezi s izričajem „dobra savjest", usp. L. VILLETTE, *Foi*, 79-81; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 342; N. BROX, *Petrus*, 178; K.H. SCHEKLE, *Petrus*, 109; B. REICKE, *Epistles*, 139; L. GOPPELT, *Petrus*, 258; J.N.D. KELLY, *Commentary*, 162-163.

71 O uskrsnuću na tome mjestu vidi podrobnije kod: L. VILLETTE, *Foi*, 79-81; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 343-344; N. BROX, *Petrus*, 178-179; B. RIECKE, *Epistles*, 115; L. GOPPELT, *Petrus*, 257; J.N.D. KELLY, *Commentary*, 161.

postaviti da bismo bar donekle shvatili što je Ivan želio kazati. Kako su navedene rečenice bile veoma značajne za kasnija poimanja krsta i potvrde, kušat ćemo ih tumačiti iako smo svjesni da je naš posao težak.

Sveti

Ivan u 2,20 veli da kršćani imaju „pomazanje" koje dolazi „od Svetoga". Zato „sve znaju". Gotovo isto ponavlja u 2,27. O „pomazanju" koje „primismo od njega" tvrdi da „ostaje u nama". Apostol dodaje da nas isto „pomazanje" uči svemu.

Vidimo, dakle, da, po Ivanu, „Sveti" udjeljuje vjernicima „pomazanje". Međutim, nije jasno koga oslovljava „Svetim". Gleda li se u Stari zavjet, „Sveti" se odnosi na Jahvea. Njega drevna Biblija na više mjesta naziva „Sveti" (usp. Iz 1,4; 5,19-24). Ali Stari zavjet koji put kaže da će se i budući Pomazanik nazivati „Sveti". Ni Novi zavjet nije jednodušan kada je u pitanju naziv „Sveti". Istina je da se tu „sveti" redovitije primjenjuje na Krista. Čak se smije kazati da je naziv „Sveti" najstariji oblik kristologije. Posebice se u Dj 3,14 pomoću „Sveti" tumači tko je Isus iz Nazareta. Čini se da kontekst daje naslutiti da i Ivan u 2,20-27 Isusa označuje kao „Sveti". Posebice riječ „isti" u 1 Iv 2,25 upućuje na taj način mišljenja. Ipak nismo, priznajemo, u potpunosti sigurni da „Sveti" iz 1 Iv 2,20 označuje Isusa. Znamo, naime, da se isti izričaj na više mjesta u Novome zavjetu odnosi na Oca (usp. 1 Pt 1,15). U svakome slučaju Ivan bilježi da „pomazanje" dolazi „od" Svetoga. Čitajući „od" nekako smjesta pomišljamo da je „Sveti" ustanovio i naredio „pomazanje". U istome se smislu dade razumjeti odnos aorisnoga „primiste" (r.27) i prezenta „imate" (r.20). Vjernici su u određenome času života i prigodom stanovitoga događaja „primili" pomazanje i zato ga trajno „imaju". To nas, po sebi, upućuje na otajstvo koje dolazi „od Svetoga" i udjeljuje „pomazanje".

Pomazanje

Zapravo prava teškoća pri tumačenju 1 Iv 2,20-27 dolazi od riječi *khrisma* koja je rijetka u Novome zavjetu. Čitamo je samo na našemu mjestu. Drugdje je nema. Značenje joj nije jasno. *Khrisma* može značiti „ulje" pomazanja i sami čin „pomazivanja". Grčki oblik imenice radije upućuje na „ulje" nego „pomazivanje" jer imenice na *ma* obično označuju tvari. Ali ako se gleda na davne običaje u židovstvu, *khrisma* ipak treba shvatiti prije svega kao „pomazanje".

Najvažnije je pak ustanoviti na što se odnosi „pomazanje". Mišljenja su tumača veoma podijeljena. Mi ih tek navodimo. Neki drže da je „pomazanje" pojam koji obilježuje kršćansko krštenje. Da se u ranim stoljećima krst zaista nazivao „pomazanje", po tim autorima svjedoče Oci kao Ignacije Antiohijski (+110.), Tertulijan (+220.), Hipolit (+235.) i Grgur Nazianski (+390.). Međutim, nema neospornih dokaza da se tako postupalo već u prvome kršćanskom naraštaju. Katkada se kaže da „pomazanje" već u Ivanovu pismu označuje sakrament krizme. Ali je, očito, teško takvo što pretpostaviti na razini Novoga zavjeta. Da to ipak nije posve nemoguće, naznačujemo nešto niže. Stručnjaci novijih vremena najčešće „pomazanje" iz 1 Iv 2,20-27 uzimaju za sliku i usporedbu. Ono je, po nekima, slikoviti izričaj za nutarnje doživljavanje navijještene Božje riječi. Vjernik je primio evanđelje, usvojio i zato ga posjeduje. Ti tumači drže da je „pomazanje" zapravo istina koju je kršćanin prigrlio. On je njome „pomazan". Drugi opet „pomazanje" vežu uz Duha Svetoga. Pri tome se ponešto razlikuju između sebe. Sad tvrde da „pomazanje" nije drugo doli osobno Duh Sveti, sad opet da je riječ o darovima Duha. Iz Ivanova mjesta izlazi da vjerniku Duha daje Sveti. To je izlaganje duboko ukorijenjeno u Novome zavjetu gdje se često ponavlja da Duha udjeljuje Otac i Sin. Za to tumačenje posve je sporedno da li „Sveti" označuje Krista ili Boga Oca. Novi zavjet, ionako, dar Duha jednako pripisuje Isusu i Ocu. Valja reći da to mišljenje o „pomazanju" dobro pristaje i učinku koji u 1 Iv 2,20-27 tvori „pomazanje". Tu stoji da Duh „poučava o svemu" (r.27). Zato vjernici „sve znaju". Poznato je pak iz drugih Ivanovih spisa da je Duh Sveti kao Duh istine (Iv 14,17) najprisnije vezan uz istinu (Iv 14,25-26). Duh zapravo uvodi Crkvu u istinu. To je njegova zadaća. U tu je svrhu poslan Crkvi na dar.

Spomenimo, napokon, najuvriježenije tumačenje „pomazanja" iz 1 Iv 2,20-27. Istraživači iznimno često tvrde da „pomazanje" u Ivana zapravo izražava darove koje prigodom inicijacijskih sakramenata Duh Sveti poklanja novome članu crkvene zajednice. Ti darovi toliko proniču vjernikovu dušu da su neke vrste njegovo unutarnje „pomazanje".

Uporaba ulja

Preostaje pitati da li „pomazanje" u 1 Iv 2,20-27 štogod kazuje o zbiljskome pomazanju uljem u Pracrkvi. Ovdje moramo istaknuti da najveći dio izlagača smatra da nema gotovo nikakva dokaza da se u ranome kršćanstvu zbiljski pomazivalo uljem. Prema tome, „pomazanje" u Ivanovu odlomku može biti jedino slika bez obzira na što se inače odnosila. Ali valja dodati da ima nekoliko pojedinosti koje traže da se smije pomišljati i na tjelesno pomazanje među prvim kršćanima.

U prvome redu ne možemo zaboraviti da je sam Isus bio pomazan mirisnim uljem kako piše u Iv 12,3. To je pomazanje izvršeno s obzirom na njegov ukop i uskrsnuće. Ne bi bilo neobično da su se učenici poslije Uskrsa stali pomazivati uljem u znak da je u njima „stari čovjek" (Rim 6,6) ukopan i da je njegovo mjesto zauzeo „novi" (Kol 3,10). Ovdje također treba spomenuti ozdravljenje slijepca iz Iv 9,1-12. Slijepi je progledao pošto je pomazan. Znamo pak da je taj Ivanov ulomak veoma rano postao sastavni dio biblijskih čitanja prigodom obreda inicijacijskih sakramenata.

Na mogućnost zbiljskoga pomazivanja u prvome kršćanskom pokoljenju posebice ukazuje usporedba s gnosticizmom kome se Ivan u svome pismu odupire. Poznato je, naime, da su gnostici veoma rano razdvojili sakrament krsta od krizme. Potvrdu su obavljali tvarnim pomazanjem. Potvrdi su priznavali veću vrijednost nego krštenju. Mislili su da krizma udjeljuje dublje i značajnije spoznaje nego krst. U tome je sklopu Ivan mogao tumačiti smisao, ulogu i značenje pravoga „pomazanja" i „ulja" kojim se u sakramentu pomazuju kršćani.[72]

10. — Jak 1,18

Tumači, pišući uvodna poglavlja u Jakovljev spis, katkada napominju da Jakov u svome djelu na više mjesta prisjeća na bogoslužje kršćanske zajednice u kojoj je živio. Čak dodaju da se u Jak mogu naći ostaci molitava koje su se u ono doba upotrebljavale prigodom krštenja. Stoga se čini mogućim da i u Jak 1,18 imamo određeno krsno razmišljanje. Zato ovdje pretresamo to mjesto.

Božje htijenje

Jakov svoju rečenicu u 1,18 počinje neobično. Na početak stavlja *boulêtheís*. Time pokazuje da izričaju pripisuje posebnu vrijednost i da ga naročito želi istaknuti. Inače *boúlomai* znači „htjeti". Međutim, „htjeti" uključuje prethodno razmišljanje, čvrstu nakanu i slobodno odabiranje. „Htjeti" isključuje svaku prisilu. *Boulêtheis* se u Jak 1,18 odnosi na Boga. Jakov njime ističe da je Bog neovisan u svome djelovanju. Dar o kome je riječ u Jak 1,18 Bog „hoće". Poklon je namijenjen čovjeku koji ga ne može ničim

72 Za tumačenje 1 *Iv* 1,20.27 imali smo pred očima ova djela: G. SCHUNACK, *Briefe*,46; H. VINDISCH, *Brief*, 117-119; P. BONNARD, *Epitres*, 57-58; 57-58; R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 152-153; R. BULTMANN, *Johannesbriefe*, 42-43.46.47; R.E. BROWN, *Epistles*, 341-348; W. GRUNDMANN, *Khriô*, 568; J.D.G. DUNN, *Baptism*, 195-200; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 306-310; I. de la POTTERIE, *Onction*, 30-47; A. ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, Zagreb, 1975, 185.

zaslužiti. Taj je dar Božja volja i zato potpuna milost. Zanimljivo je da *boulêtheis* upotrebljava i Filon kada naglašuje Božju slobodu i nezavisnost u činu općega stvaranja.

Bog rađa

U nastavku Jakov naznačuje predmet Božjega htijenja i njegove volje. Na to se odnosi *apekýesen*. Taj oblik dolazi od *apokyéô*. U grčkome je *apokyéô* čest. Tu je tehnički termin. Zato ga rijetko čitamo na književnim stranicama. U uporabi je u stručnome govoru o životinjama. Njime se izražava životinjsko plođenje. Ženka plodi *(apokyéô)* mlade. Prema tome, u grčkome *apokyéô* gotovo da je veterinarski stručni izraz. Znači „kotiti" i „okotiti se". Dodajmo da se u profanome grčkom *apokyéô* uvijek upotrebljava u doslovnome smislu. Tu je slikovito i preneseno značenje nepoznato.

U Septuaginti je *apokyéô* iznimno rijedak. Tek se može naći poneko mjesto gdje je upotrijebljen. U tome se smislu dade navesti Iz 59,13. U Novome je zavjetu *apokyéô* vlastit Jakovu na našemu mjestu. Međutim, Jakov je odstupio od redovite grčke uporabe glagola. Za Oca je kazao da je vjernike „rodio" *(apekyesen)*. Očito je da *apokyeô* upotrebljava u prenesenome smislu. Jakova će rijetko tko među kršćanima slijediti u primjeni istoga glagola. Čini se da je tako postupio jedino Klement Aleksandrijski (+215.) u *Pedagogu* (1,6,45). U svakome slučaju, služeći se neobičnom riječi, Jakov tvrdi da „nas" je Otac „iz slobodne volje" potpuno milosno „rodio".

Riječ istine

Jakov naznačuje i način kako „nas" je Otac „rodio". Veli da je to učinio „riječju istine". Međutim, nije zapravo jasno što za Jakova znači „riječ istine". U Starome zavjetu često izričaj „riječ istine" označuje svemoguću Božju riječ koja je sve stvorila i rasporedila kako je to navedeno u Post 1,3-2,4. U židovskoj se teološkoj književnosti „riječ istine" odnosi na Mojsijev zakon koji je istina po kojoj Židovi moraju živjeti. I u Novome zavjetu susrećemo izričaj „riječ istine". Naročito je omilio apostolu Pavlu. To svjedoče slijedeća mjesta: 2 Kor 6,7; Ef 1,13; Kol 1,5 i 2 Tim 2,15. Pavao redovito pred „riječ istine" stavlja član. Time daje na znanje da na pameti ima određenu „riječ" koja je „istina". U Pavla je „riječ istine" apostolska propovijed jer donosi istinu. Ona svijetu objavljuje božansku istinu. Gotovo da u Novome zavjetu „riječ istine" znači isto što i evanđelje. Primijetimo da većina egzegeta smatra da izričaj „riječ istine" ima i u Jak 1,18 upravo taj smisao.

Prvina

Prijedlogom „za" Jakov naznačuje cilj zbog kojega „nas" je Otac „rodio riječju istine". Ta se riječca odnosi na „prvinu". Otac nas je rodio da budemo „prvina njegovih stvorenja".

Riječ „prvina" dolazi iz Septuaginte. U Starome je zavjetu tehnički žrtvenički pojam. Po naredbi iz Izl 23,16-19 te 34,19-20 drevni je biblijski narod morao Bogu prikazati za žrtvu „prvine" plodova koje mu daje zemlja prigodom berbe ili kod plođenja životinja. Što se prvo sakupi ili oplodi pripada Bogu. Najbolje valja prikazati Stvoritelju. Prinošenjem „prvina" Izrael je priznavao da sve pripada Svevišnjemu i da sve od njega prima. Riječ „prvina" čitamo i u Novome zavjetu. Njome se služi Pavao u Rim 16,5; 1 Kor 16,15 i 15,20. Dolazi i u Otk 14,4.

Jakov za vjernike koje je Otac „rodio riječju istine" kaže da su u neku ruku „prvina" ostalih Božjih „stvorenja".

Stvorenja

Riječ *ktisma* zavrjeđuje određenu pažnju. Ona ima različito značenje u profanome i biblijskom grčkom. U profanome *ktisma* se rabi aktivno. Izražava stanoviti „osnutak" ili „utemeljenje". Stoga se govori o *ktisma* nekoga grada ili hrama. Biblija riječ upotrebljava pasivno. Tu *ktisma* označuje „stvoreno" ili „sazdano". Prema tome, znači „stvorenje" koje Bog stvara. Zato *ktisma* može značiti i „svijet" koji je Božje „stvorenje". Inače riječ *ktisma* nije česta u Novome zavjetu. Osim u Jak 1,18 čitamo je u 1 Tim 4,4 te u Otk 5,3 i 8,9. Jakov, dakle, smatra da su vjernici koje je Otac „rodio" neka vrsta „prvine" u „svijetu" koji je kao cjelina Božje „stvorenje".

Cjeloviti pogled

Kao što se pojedini dijelovi Jakovljeve rečenice dadu različito shvatiti, isto vrijedi za rečenicu kao cjelinu. Neki drže da je u Jak 1,18 zapravo riječ o čovjekovu stvaranju. Jakov čitatelju doziva u svijest da je Otac čovjeka „rodio" djelovanjem svoje stvaralačke „riječi". Prema tome, u pozadini stoji Post 1,26-27 i 2,7. Jakov donekle pojašnjuje ta mjesta. Posebice želi istaknuti da je Bog stvorio čovjeka posve slobodno. Čovjek je Božje djelo. Bog ga „hoće" i želi. Čovjek nije proizvod prirode nego Božji milosni dar. Ljudi opstanak duguju Stvoritelju.

Riječju pak „prvina" Jakov tumači čovjekov položaj među ostalim „stvorovima". Čovjek je u svakome pogledu „prvina". Bog je, stvarajući svijet, prvenstveno mislio na čovjeka. Čovjek je u Božjoj zamisli prvi. Radi njega i za njega je sve drugo stvoreno. Čovjek je najčasnije i najodličnije Božje djelo među „stvorenjima". On ravna i gospodari svijetom. Božji je zamjenik i zastupnik u svijetu. Ostala stvorenja postižu smisao po čovjeku.

Vidi se da je navedeno razmišljanje inačica tvrdnje da je čovjek Božja „slika i sličnost". Ali kolikogod ono bilo ukorijenjeno u biblijsku antropologiju, dužnost je reći da je mala vjerojatnost da je Jakov u tome smislu napisao svoju rečenicu. Međutim, ni to nije skroz isključeno. Uostalom, sam Jakov u 3,9 navodi Post 1,26 i tvrdi da su ljudi „stvoreni po Božjoj sličnosti".

Nešto je vjerojatnija druga mogućnost tumačenja. Po njoj, „riječ istine" označava starozavjetni Zakon kojim je Bog „rodio" Izraela kao „prvinu" da bi nakon Izraela do spasenja došla ostala „stvorenja", tj. drugi narodi. To se pojašnjenje može pozivati na nekoliko činjenica. Smije navesti Pnz 32,18 gdje se veli da je Bog „rodio" izraelski narod. Također smije kao pomoć iznijeti Jr 2,3 jer prorok veli da je Izrael „sveti Gospodnji posjed" i „prvi plod njegove žetve". Potrebno je prisjetiti da je i Filon Izrael nazivao Božjom „prvinom". Ipak druge okolnosti govore protiv te hipoteze. Osnovna je primjedba u tome što se nigdje u Bibliji ni u hebrejskoj teologiji ne susreće misao da je Jahve po Zakonu rodio svoj narod. Navedeno tumačenje, uz to, nimalo ne proizlazi iz cjeline u kojoj čitamo Jak 1,18.

Većina egzegeta Jakovljevu rečenicu veže uz život prve kršćanske zajednice. Ti tumači smatraju da se u Jak 1,18 razmišlja o kršćaninu i njegovu položaju u svijetu. Neki iz te skupine kažu da je „riječ istine" evanđelje te da Otac po njemu „rađa" kršćane da bi bili „prvina" svih drugih „stvorenja" među kojima prvo mjesto zauzimaju ljudi. Preporođeni kršćani predvode ljudski rod i pokazuju put. Po njihovu primjeru Otac će, šireći „riječ istine" koja dolazi iz evanđelja, „roditi" sve narode. Ali u tome će rađanju imati dijela svako stvorenje. U otkupljenome i opravdanome čovjeku do spasenja će doći ne samo cijelo čovječanstvo već isto tako svako drugo „stvorenje". Nije teško zapaziti da ta misao dodiruje znamenitu Pavlovu izreku: „Doista, stvorenje sa svom žudnjom iščekuje ovo objavljenje sinova Božjih (. . .) i stvorenje će se osloboditi robovanja pokvarenosti da sudjeluje u slobodi i slavi djece Božje" (Rim 8,19-21).

Drugi egzegeti istoga smjera prihvaćaju izneseno tumačenje. Tek dodaju da Otac vjernike „rađa" posredstvom „riječi" u krsnome otajstvu. Jakov, po njima, u 1,18 polazi od krsnoga rođenja. Čak bi se, uz stanovito pretjerivanje, smjelo kazati da „riječ istine" donekle podsjeća na riječ koja se govori progodom krštenja. U svakome slučaju u krštenju se prihvaća i prizna-

je „riječ istine". Krštenima u svijetu pripada čast, dostojanstvo, položaj, ali i dužnost „prvine". Oni trebaju svoj život prikazati kao žrtvu za ostala „stvorenja". Recimo na kraju da je zaista teško reći koje razlaganje najbolje izražava Jakovljevu misao. Za sreću iznesena se tumačenja, mislimo, ne poništavaju već uzajamno dobro upotpunjuju.[73]

73 Usp. TOB, 707 bilj. u; J. CANTINANT, *Epitres,* 94-98.41.88; F. VOUGA, *Epitre,* 55.58.-59; F. MUSSNER, *Jakobus,* 89.92-97; M. DIBELIUS, *Brief,* 125,134-138; B. RIECKE, *Epistles,* 18; J.H. ROPES, *Commentary,* 158.165-168.

TREĆE POGLAVLJE

KRSNA TIPOLOGIJA

1. — Općenito o tipologiji

Pravi su začetnici i utemeljitelji biblijske tipologije starozavjetni proroci. Oni su u doba izraelskoga ropstva propovijedali svome narodu da će Jahve u zadnjem razdoblju kada se pojavi Pomazanik još jednom izvesti djela što će sličiti prošlima, ali će ih nadvisivati. Već je to neka vrsta tipologije koju smijemo nazvati eshalološkom jer se odnosi na zadnje razdoblje povijesti spasenja. Vidi se, dakle, da tipologija nije novozavjetna tvorevina. Novi je zavjet preuzima od Staroga i donekle dorađuje.[1] Tipologija je iz Biblije prešla u teologiju. Kao pojam dolazi od *týpos* (=„lik") i *lógos.* Tipologija je, prema tome, „riječ o tipu". Pri tome se polazi otuda da se Novi zavjet usko naslanja na Stari i da u njemu nalazi svoje korijene. U biblijskoj teologiji vrijedi načelo da su mnoge starozavjetne datosti nagovještaj novozavjetnih. Novi zavjet u Starome nazire svoj vlastit „lik".[2]

Imenica *týpos* nastala je od glagola *týptô* koji znači „udarati". Prema tome, *týpos* doslovce označuje „trag" što ostaje poslije nekoga udarca.[3]

Riječ *týpos* ima u Novome zavjetu brojna značenja. U Iv 20,25 upotrijebljena je doslovno. Izražava „ožiljke", „otiske" ili „tragove" koje su čavli ostavili u Isusovu raspetome tijelu. U Dj 7,43 se odnosi na „slike" u koje su utisnuti likovi različitih kumira, a u Dj 7,44 znači „uzorak". S Pavlom dolazimo do tehničkoga i teološkoga pojma *týpos.* Čini se da je baš Pavao na biblijskome području prvi stao upotrebljavati *týpos* kao strogo određeni izraz. Na temelju njegovih mjesta dalo bi se reći da je *týpos* stanovita starozavjetna datost — osoba, događaj ili ustanova — koja nagoviješta i najavljuje novozavjetne zbilje. Već im unaprijed ističe vrijednost, smisao i značenje. Govori i iznosi njihovu povijesno-spasenjsku potrebu i korist.

Znamenito je mjesto Rim 5,14. Tu Pavao Adama naziva Kristovim „likom". To znači da se već po Praroditelju dade unaprijed upoznati Krista. Starozavjetni govor o Adamu istovremeno je najava Krista. Krista se spoznaje ako se pođe od prvoga čovjeka. Adamova uloga naviješta Kristovu. Taj je Pavlov govor temelj kristološke[4] tipologije. Krist se ukazuje kao osoba koja je ostvarila Stari zavjet. Stoga je Stari zavjet kao cjelina kristološki jer je „lik" za Krista koji će doći.

1 Usp. J. DANIÉLOU, *Bible,* 9-10.
2 Usp. J. DANIÉLOU, *Bible,* 8-9.
3 Tako u E. AMANN, *Type,* 1935.
4 Vidi J. DANIÉLOU, *Bible,* 9-10.

Pavao pozna i sakramentalnu[5] tipologiju. U tu je svrhu dovoljno napomenuti već obrađeni ulomak iz1 Kor 10,1-13. U tome tekstu Apostol krsno i euharistijsko otajstvo vidi u događajima koji su se zbili u prethodnoj starozavjetnoj povijesti. Prijelaz preko Crvenoga mora i starozavjetna mana po Pavlu su „lik" ili „slika" kršćanskih sakramenata.

Ništa manje nije značajna ni etička tipologija koju Pavao dosta često primjenjuje u svojim spisima. U Fil 3,17 piše: „Budite, braćo, moji oponašatelji. Gledajte na one koji se tako vladaju kao što u nama imate lik." Apostol u 1 Sol 1,7 hvali Solunjane što su postali „lik" vjere za sve kršćane u Makedoniji i Ahaji.[6]

Među apostolskim ocima *týpos* u teološkome smislu „lika" koji omogućuje shvatiti neku drugu zbilju ili „ogleda" koji služi kao „primjer" moralnoga življenja upotrebljavaju Pseudobarnaba (g.98.) i Herma (+155.). Čine to tako prirodno i neposredno da se smjesta vidi da je pojam u Crkvi poznat i redovit. Uopće ga ne treba posebice tumačiti. Prvu definiciju za *týpos* pruža Justin (+164.). Kasnije kroz duga stoljeća tipologija ostaje obljubljeni način tumačenja Svetoga pisma. To zasebno vrijedi za Aleksandrijsku predaju i teologe koji su pobliže izučavali aleksandrijce.[7]

2. — Ambrozijev pogled

Tumačeći krsni čin, Ambrozije se često pozivao na krsnu tipologiju. Pošao je, razumljivo, od ranije navedenoga Pavlova ulomka u 1 Kor 10,1-6 i od Iv 1,17 gdje stoji da je „istina" došla „po Isusu Kristu". Milanski biskup otuda zaključuje da su „židovska krštenja" samo „slike" koje postaju „istina" u krsnome činu. Dodaje da nam starozavjetna krsna „slika koristi jer je navjestiteljica istine". Ambrozije, inače, ne škrtari riječima kada treba istaknuti prednosti i odličja kršćanskoga krsta pred njegovim starozavjetnim „znamenjem" i „likovima". Krst je od njih „uzvišeniji", „božanskiji", „odličniji", „drevniji", „raniji" i „stariji".[8]

5 Vidi J. DANIÉLOU, *Bible*, 10.
6 U svezi s *týpos* vidi E. AMANN, *Type*, 1935-1945; L. GOPPELT, *Týpos*, J. DANIELOU, *Bible*, 8-10.
7 O toj povijesnoj pozadini potanje vidi u L. GOPPELT, *Týpos*, 246-259.
8 Usp. *Spis o tajnama*, 3,12-13; 4,23; 4,25; 8,44; 3,9; *Spis o otajstvima*, 1,6,20; 1,6,22-23; 1,4,11; 2,1,1-2; 1,2,5; 1,3,8; 1,4,11; 1,4,13; 4,3,10-11.

3. — Stvaranje kao krsna slika

Ambrozije naznačuje da „početak" i „stvaranje svijeta" sadrži „lik" krsnoga „otajstva". Pri tome misli na Post 1,2 i 1,20. U Post 1,2 stoji da je „Duh bio nošen nad vodama". Međutim, Duh je sila. Zato ne može biti dokon. To se vidi iz Ps 32,6. Post 1,2 upućuje na „nazočnost" Duha nad iskonskim „vodama", a Ps 32,6 ističe da je Duh „djelovao". Ambrozije zaključuje da početne vode nad kojima Duh prebiva i u njima djeluje nagoviještaju krsnu vodu i djelo Duha u krsnome zdencu.[9] S očiju ne gubi ni primjedbu iz Post 1,20 gdje Bog veli: „(. . .) neka vode proizvedu živa bića". Po Ambroziju je očito da su „na početku stvaranja" vode učinile da se „rode živa bića". Milanski biskup, polazeći otuda, odgovara na zamišljeni upit krštenika zbog čega „zaranja u vodu". Drži da odgovor pružaju bića koja je kod stvaranja svijeta „voda rodila za život". I krštenika krsna voda „rađa za milost".[10] Voda je majka svekolikoga života. Život se bez vode ne da zamisliti. Stoga je voda nazočna i kod nadnaravnoga rođenja u krsnome vrelu.

U istome sklopu Ambrozije svraća pozornost na Post 1,21. Tu je riječ o „morskim grdosijama". Ambrozije smatra da se u Post 1,21 zapravo govori o tako neobičnoj „ribi" koja, doduše, živi „u moru", ali „pliva povrh valova". Iako „u moru vitla oluja i zviždе vihori", ona „riba pliva i ne utapa se". Naučila je „plivati". Riba iz Post 1,21 Ambroziju doziva u pamet krštenika. Ambrozije pri tome ističe da je riba iz Post 1,21 „dobila manju milost" nego krštenik koji, inače, treba „nasljedovati tu ribu". Kršteniku je „ovaj vijek more". U njemu nastaju „različiti valovi", „ozbiljne struje" i „žestoke oluje". I krštenik mora biti „riba". U protivnome će ga „utopiti val svijeta".[11] Krst ga je učinio „ribom". U krsnim je vodama naučio „plivati" kao riba iz Post 1,21. Stoga može odoljeti valovlju ovozemnoga života.

4. — Potop ima vrijednost lika

Temeljni smisao usporedbe

Potop, opisan u Post 6,1-10,32, bijaše Božji sud nad grešnim ljudskim naraštajem. Bog je u potopnim vodama uništio ljude koji su sagriješili. Ipak se u sudu pokazao spasiteljem. Po vodi je od propasti sačuvao nevinoga Nou, njegovu obitelj i živine u korablji. Bog je kroz potop sudio. Među-

9 Usp. *Spis o tajnama*, 3,9.
10 Usp. *Spis o otajstvima*, 3,1,3.
11 Usp. *Spis o otajstvima*, 3,1,3.

tim, nije htio osuditi već stvoriti novo pokoljenje čestitih i pravednih. Božji je sud uvijek takav. Svrha mu je spasiti, a ne upropasti.

Već je Stari zavjet potop shvatio kao uzorak i ogled Božjega djelovanja. To se prvenstveno odnosi na *Psalme*[12] i Izaiju.[13] Po drevnoj Bibliji, potop je minuli događaj, ali mu je cilj najaviti buduće i eshatološko Božje djelovanje. Noa s malim brojem osoba u lađi najavljuje ostatak iz kojega će nakon sužanjstva po Božjemu određenju niknuti novi Božji narod.

I Isus se u svome propovijedanju poslužio Noinim primjerom. U Mt 24,37-41 danima Noina vremena osvjetljuje posljednje događaje kod povratka Sina čovječjega. Petar — prema već sprijeda izlaganome — u 1 Pt 3,18-21 dovodi krst u svezu s potopom. To je potaknulo crkvene oce da od Justina (+167.), Ireneja (+202.) i Tertulijana (+220.) krsno otajstvo pojašnjuju potopnim misterijem. Oci, pravo govoreći, ničim i nisu tako često, ozbiljno i duboko tumačili krst kao potopom. Osjetili su da potop pruža bitne, nezaobilazne i naročito vrijedne sadržaje kada je riječ o smislu krštenja. U potopu su vidjeli neiscrpno bogatstvo krsnoga tumačenja. Uspoređenje potopa s krstom po sebi nije teško. Ulogu uništenja pretpotopne ljudske grešnosti preuzimaju krsne vode. U krsnome zdencu ugiba „stari čovjek"[14] kao što je u potopu pomrlo drevno grešno čovječanstvo. Noa koji napušta korablju da bi bio začetak obnovljenoga ljudskoga roda predstavlja kršćanina koji je nakon krštenja „novi čovjek[15] i „novo stvorenje".[16] Unaprijed živi kao predstavnik i početak novoga čovječanstva „u novini života" (Rim 6,4). Oci su Nou doveli u svezu i s Gospodinom Isusom. Noa je unišao u lađu da se očuva od potopa. Krist je sišao u podzemlje da svlada vode smrti. Bog ga je izveo iz podzemlja. Tako je svladao smrt i podzemne utamničenike izveo na slobodu. Krist kao novi Noa izlazi pobjednikom nad protivnicima života. Tu pobjedu omogućuje svima koji se po krstu sjedinjuju s njime. Tako uči Pavao u Rim 6,1-14 i Petar u 1, Pt 3,18-21. Crkveni oci uglavnome ponavljaju apostolski nauk. Tek kušaju novim slikama osvijetliti pojedinu točku apostolskih izlaganja. U biti žele reći da su kršćaninu krsne vode ono što je potop bio za Nou — uništenje grešnoga i rađanje novoga. Oci dodaju da je Isus svojom smrću i uskrsnućem uništio grešno i utemeljio novo. Krštenje pak uvodi u uništenje grešnoga i ostvarenu novinu.[17]

---

12 Usp. *Ps* 74,12-14; 46,3-6.
13 Usp. *Iz* 54,9.
14 Usp. *Kol* 3,9; *Ef*, 4,22; *Rim* 6,6.
15 Usp. *Ef* 2,15; 4,24; *Kol* 3,10.
16 Usp. *Gal* 6,15; 2 *Kor* 5,17.
17 O usporedbi potopa i krsta, vidi L. SZABO, *Déluge*, 253-254; Z.V. LINIĆ, *Taufe*, 59-62; P. LUNDBERG, *Typologie*, 73-116; J. DANIÉLOU, *Sacramentum*, 55-68; J. DANIÉLOU, *Bible*, 104-107.

Ambrozijeva riječ

Ambrozije smatra da je „već onda" kad se dogodio „potop" nagoviješten „lik" i „slika" krsnoga čina. Po njemu, „krst je što i potop". Potop „prethodi" krštenju kao znamen. Ambrozije naznačuje da je prije potopa „bilo iskvareno svako tijelo". Svi su ljudi bili grešnici. Stoga ih je napustio Božji Duh. To pokazuje, veli milanski biskup, da se „duhovna milost udaljuje od tjelesne nečistoće". Svrha je potopa bila uništiti „svaku tjelesnu iskvarenost". Potopne je vode nadživio samo „pravednik". Nakon potopa „uskrsava jedino um i milost pravednika". Noa koji se „čuva kao rasadnik pravednosti" upućuje na krštenika koji poslije krsta mora budno bdjeti nad pravednošću da bi trajno ostao opravdanim. Na taj se način potop i krst ukazuju činom Boga koji želi „obnoviti" što je nakon stvaranja grijehom bilo izgubljeno.

Stanovite potopne pojedinosti Ambrozije još izravnije veže uz krsno otajstvo. Voda potopa, po njegovu sudu, nagoviješta krsnu vodu u kojoj se „uronjeno tijelo pere od svakoga tjelesnog grijeha". U krsnoj se kupki „zakapa svako sramotno djelo". Tu „umire grijeh". Peru se „svi grijesi".

Gavran kojeg je Noa pustio iz korablje pa se nije vratio za Ambrozija predstavlja „grijeh" koji u krstu „odlazi" i više se „ne vraća". Golubica pak nagoviješta Duha Svetoga koji u krštenju podjeljuje „mir duše" i „smirenje uma". Drvo koje golubica donosi u lađu najavljuje Kristov križ koji je djelatan u krsnim vodama.[18]

5. — Izlazak iz Egipta

Opći sud

Među najznamenitija djela koja je Bog učinio za izraelski narod po starozavjetnoj, židovskoj, novozavjetnoj i kršćanskoj predaji svakako se ubraja oslobođenje iz egipatskoga ropstva o čemu je riječ u Izl 12,1-18,27. Tome su događaju već starozavjetni proroci priznali znakovitu i oglednu vrijednost. Propovijedali su da je izlazak iz Egipta najava onoga izlaska koji će se zbiti u zadnje vrijeme i biti konačno oslobođenje i trajna uspostava Božjega kraljevstva. Novozavjetno razmišljanje na čelu sa svetim Pavlom u izlasku iz Egipta sa svim ondašnjim događajima, osobama i ustanovama vidjelo je pripravu djela što ga je ostvario Isus Krist. Pavao — to smo već u nekoliko navrata napominjali — na zaseban način u 1 Kor 10,2-3 utvrđuje svezu između događaja židovske povijesti i kršćanskih otajstava. Za njim su se poveli Oci te su pomoću oslobođenja iz Egipta i prijelaza preko Cr-

---

18 Usp. *Spis o tajnama*, 3,10-11; 4,24; *Spis o otajstvima*, 1,6,23; 2,1,1; 2,3,9.

venoga mora tumačili smisao krštenja. Usporedba se, tako reći, sama nametnula jer se u ranim kršćanskim stoljećima krštenje gotovo isključivo podjeljivalo u vrijeme svečanoga vazmenog bdjenja kada su se u bogoslužju čitali ulomci iz Izl 12,1-18,27. Zapravo je put iz Egipta i prijelaz preko Crvenoga mora jedna od najčešćih, najtemeljitijih i Ocima najdražih slika krsnoga sakramenta. Zaista ima povlašteno mjesto u cjelokupnoj otačkoj krsnoj tipologiji.

Središnju i bitnu temu usporedbe nikako nije teško uočiti. Faraon, tiranin i ugnjetavač, ugiba sa svojom vojskom u morskim valovima. Ta pogibija omogućuje oslobođenje i spasenje odabranome narodu. Ali što je Bog učinio za drevni narod oslobodivši ga tjelesnoga ropstva naviješta oslobođenje koje će na duhovnome polju Bog izvesti po Isusu Kristu za svekoliko čovječanstvo. Bog će po Isusovoj smrti i uskrsnuću sve ljude osloboditi od grijeha i sila koje su ga podčinjavale i držale u ropstvu. Krsno se otajstvo ukazuje kao sredstvo i mogućnost da pojedini vjernik stekne dio na oslobođenju koje je Krist ostvario. Ono što je za stari Izrael prijelaz pod Mojsijevim vodstvom preko Crvenoga mora, za katekumena je prolaz kroz krsnu vodu u znaku Isusa Krista. U oba slučaja voda uništava tiranina i omogućuje oslobođenje. Uz tu osnovnu usporedbu Oci katkada navode pokoju pojedinost. Tako „stup od oblaka" (Izl 13,22-23) dovode u svezu s krsnim djelovanjem Duha Svetoga. Oci drukčije tumače „ognjeni stup" (Izl 13,21-22). Za njih je vatra i svjetlo znamen Božje Riječi. I to primjenjuju na krsni čin. Vele da je krst „prosvjetljenje" jer se u njemu očituje Riječ koja „rasvjetljuje svakoga čovjeka" (Iv 1,9) što dolazi na ovaj svijet. Po Ocima, spasenje Izraelaca kojih su kuće označene krvlju pashalnoga janjeta u noći izlaska (Izl 12,21-14) proriče spasenje kršćana koje u krstu opečaćuje krv Isusa koji je novozavjetna pasha.[19]

Ambrozijevo tumačenje

Ambrozije ističe da u cijeloj Bibliji nije ništa tako „vrsno" da se „poučimo o krsnome otajstvu" kao što je židovski prijelaz preko Crvenoga mora. Dodaje da je u izvještaju iz Izl 14,15-31 već nazočan „lik" i „slika" krštenja. To posebice pokazuju „oblak" i „voda". Voda kroz koju su Židovi prošli doziva u pamet krsno vrelo. Oblak je „znamen" Duha Svetoga kako se vidi iz Lk 1,35. Ambrozije izdvaja iz starozavjetnoga opisa činjenicu da je u vodama Crvenoga mora „potonuo Egipćanin", a „Židov umaknuo" neprijatelju i ostao na životu. To, misli milanski učitelj, nagoviješta ono što se zbiva u krstu. Tu se „utapa grijeh" i „uništava zabluda". „Pobožnost" i

19 Usp. J. DANIÉLOU, *Traversée,* 402; *Bible,* 119-135 i *Sacramentum,* 131-143. 152-176.

„nevinost", naprotiv, ostaju „izvan pogibli". Kao što je „izraelski narod prešao po moru", i kršćanin prolazi kroz krsni „zdenac". To mu omogućuje prijelaz „od zemaljskoga nebeskome" i „od grijeha u život i milost". U krstu vjernik prelazi „od ćudoredne nečistoće u posvećenje". Ambrozije smjelo bilježi da onaj tko „prijeđe preko krsnoga izvora ne umire već uskrsava". To je smisao „prijelaza"[20] ostvarena prigodom krsnoga čina.

6. — M a r a

Otačka misao

Crkveni oci u spisima o krstu to otajstvo redovito povezuju s Izl 15,22-25 gdje piše da je Mojsije u pustinji pomoću drveta gorku vodu pretvorio u slatku i tako učinio pitkom. To vezanje krsnoga zdenca i pustinjskoga izvora vjerojatno neposredno potječe iz apostolske predaje, iako ne možemo navesti izravne dokaze. U gorkoj vodi koja se preinačuje u slatku Oci su prije svega vidjeli najavu blagoslova krsne vode. Znamo pak da je Crkva uvelike cijenila taj obred. Blagoslovljena voda postaje vrutkom života koji pobožanstvenjuje. Razumljivo je što su najraniji bogoslovi obično isticali činjenicu da je upravo drvo u pustinji preobrazilo vodu i učinilo životno korisnom. Za njih ono nagoviješta Isusov križ kojim se krsna voda blagosiva i osposobljuje za nadnaravno djelovanje.[21]

Ambrozijevo razjašnjenje

Gotovo je bilo neizbježno da i Ambrozije u opisu Mare vidi krsni „lik". Brojne pojedinosti toga izvještaja upućuju na sakrament. Mojsije simbolizira „svećenika" koji krštava. Voda u Mari doziva u pamet krsni „zdenac", a „drvo" Gospodnji „križ". Nije bez značenja što je voda u Mari bila „posve gorka" i po „drvetu" postala „slatka i ugodna". Gorčina vode pokazuje da je „svako stvorenje" po sebi „podloženo raspadljivosti" i kao takvo nesposobno „otkloniti grijeh". Voda po „propovijedi Kristova križa" postaje „slatkom". To znači da plodovi Isusove smrti vodu čine „duhovnom kupkom". Bez „Godpodnjega križa" voda je bez „ikakve koristi" kada je riječ o „spasenju". Tek „slatka" voda u krstu daje „milost", „opoziva prijestup" i „otklanja grijeh".[22]

20 Usp. *Spis o tajnama,* 3,12-13; *Spis o otajstvima,* 1,4,12; 1,6,20; 1,6,22; 2,3,9.
21 Usp. J. DANIELOU, *Sacramentum,* 147-148; Z.V. LINIĆ, *Taufe,* 47-48.
22 Usp. *Spis o tajnama,* 3,14; *Spis o otajstvima,* 2,4,12-13.

7. — Aronov štap

Atanazije je uočio svezu između „suhoga i naknadno procvaloga" štapa koji se nalazio u „drugome šatoru" i krsta. Očito ima pred očima slijedeća biblijska mjesta: Br 17,16-29, Izl 26,33 i Heb 9,3-4. Izrijekom veli da je „drugi šator" zapravo „krstionica". Tu „suhi štap iznova cvjeta". Štap je slika krštenika koji je prije krštenja bio „suh", ali je u „vodi opet počeo cvasti". U tom je trenutku „osušio" u odnosu na „grijeh, zablude i opačine" i „stao donositi plodove". Kršćanin sada sliči na stablo koje je „zasađeno uz rub voda tekućica" (Ps 1,3) i zato blagorodno plodi dobrim.[23]

8. — Naaman

Skupno izlaganje

Oci pripisuju iznimno veliko značenje Naamanovu ozdravljenju u Jordanu. Smatraju ga krsnim likom. Gotovo su se svi i posvuda pozivali na Naamana kada su tumačili krštenje. Stoga Naamanov slučaj susrećemo u svakoj drevnoj krsnoj katehezi. Jordanska voda koja je iscijelila Naamana naznačuje, po Ocima, ulogu vode u krsnome otajstvu. Kao što je voda iz židovske rijeke Naamana očistila o kuge, tako voda krsnoga vrela katekumena pere i čisti od grijeha koji blati dušu. Tu imamo tradicionalnu novozavjetnu i otačku temu o krstu kao oslobođenju od grijeha. Oci također tipološki vrednuju činjenicu što je Naaman ozdravio u Jordanu. To, misle oni, nagoviješta da će Isus svojim krštenjem blagosloviti jordansku vodu. Svi će budući blagoslovi krsne vode imati dijela na blagoslovu Jordana. Kada Krist svojim silaskom u rijeku posveti njezine vode, unaprijed posvećuje svaki krsni zdenac. Naamanovo ozdravljenje u Jordanu, osim toga, najavljuje da će Krist svojim krštenjem u Jordanu ustanoviti kršćanski sakrament kojim se čisti, obnavlja i preporađa krštenikova duša.

Oci su se zaustavili i na primjedbi da je Naaman sedam puta zaronio u Jordan (2 Kr 5,14). To je za njih najava sedam darova Duha Svetoga što se primaju na krštenju. Neki su među Ocima u svojim razmišljanjima iskoristili Lukino navođenje Naamanove zgode. Luka, naime, u evanđelju (4,27) napoimnje Naamana kako bi naglasio da je spasenje namijenjeno i poganima. Poganin Naaman ozdravio je u izraelskoj rijeci. U tome Oci vide nagovještaj krsne sveopćenitosti. Krst je za sve. Tako piše u Mt 28,19. Vidi se, prema tome, da je otačko razmišljanje bogato razgranato kada Naamanovo iscjeljenje uzimlje za „lik" krsnoga otajstva.[24]

---

23 Usp. *Spis o otajstvima,* 4,1,1-2.
24 Usp. J. DANIELOU, *Bible,* 138-151.154 i *Sacramentum,* 238.

Ambrozijeve naznake

I milanski se biskup, da bi razjasnio krst, pozivao u oba svoje djela na Naamanovo ozdravljenje opisano u 2 Kr 5,1-19. Zapisao je da taj događaj „poučava".[25] Naamanov je slučaj „lik" koji je „prethodio".[26] Navijestio je krst. Ambrozije također doziva u sjećanje da je Naaman „sumnjao"[27] prije nego se okupao u Jordanu. Nije vjerovao da će ga jordanska voda očistiti. Voda u Jordanu, činilo mu se, nije ništa ljekovitija od voda njegove domovine. Ali, po Ambroziju, Naamanova dvojba ima smisao. Naaman je, naime, snagom sumnje spoznao da „ne dolazi od voda što se pojedinac čisti" već da je to djelo „milosti".[28] Ambrozije smatra da je gotovo prirodno što se „u dušu" krštenika „spušta" što i u Naamana Sirca.[29] I krštenik nad krsnom vodom pomišlja da su pred njim „vode koje je motrio svaki dan i nikada se nije očistio".[30] Ali i njega — kao i Naamana — sumnja mora poučiti da „ne pere voda bez Duha".[31] Stoga, strogo govoreći, krštenik „ne bi smio sumnjati".[32]

Ambrozije je mislio da Naamanova bolest predstavlja grijeh. Naaman je „zaronio"[33] u Jordan i bolesti je nestalo. Tako se „očistio"[34] i iz Jordana „uskrsnuo zdrav".[35] I krštenik zaranja u vodu. Iz nje se pomalja „očišćen"[36] i „iscijeljen".[37] Na taj se način „pere od svake nečistoće" koja potječe od „grijeha".[38]

Zanimljivo je što učitelj iz Milana dovodi u svezu s krštenjem i onu djevojku koja je postignula da Naaman krene u Palestinu i zadobije ozdravljenje. Ona je, po Ambroziju, „lik Crkve" i zato „predstavljaše Crkvu". Gospodnja Crkva poput te mlade Izraelićanke svjetuje „isprazni puk pogana" da kao Naaman „posluša proročku riječ" te se po krstu oslobodi „onoga ropstva" u kojem nad njim „okrutno vlada đavao" koji „u pokornosti drži zarobljeničke vratove grešnika".[39]

---

25 Usp. *Spis o tajnama,* 3,16.
26 Usp. *Spis o otajstvima,* 2,3,8.
27 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,3,9; 1,4,14; *Spis o tajnama,* 3,18.
28 Usp. *Spis o tajnama,* 3,17.
29 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,3,9.
30 Usp. *Spis o tajnama,* 4,19.
31 Usp. *Spis o tajnama,* 4,19.
32 Usp. *Spis o tajnama,* 3,18.
33 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,4,14; 1,5,13; *Spis o tajnama,* 4,21.
34 Usp. *Spis o tajnama,* 3,17; i *Spis o otajstvima,* 2,3,8.
35 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,4,14.
36 Usp. *Spis o tajnama,* 3,17 i *Spis o otajstvima,* 1,3,9.
37 Usp. *Spis o tajnama,* 3,18 i *Spis o otajstvima,* 1,3,9.
38 Usp. *Spis o tajnama,* 3,18.
39 Usp. *Spis o otajstvima,* 2,3,8 i *Spis o tajnama,* 3,18.

9. — Sjekira iz 2 Kr 6,1-7

Poznatu zgodu s oštricom sjekire koja je pala u vodu da bi je otuda prorok izvukao posredstvom drveta Oci su od davnine povezali s krstom. Ta usporedba zapravo ide u red biblijskih mjesta koja spajaju drvo i vodu. Oci su u vodi vidjeli krsnu tvar, a u drvetu križ po kome krsna voda postaje plodonosna. Budući pak da je prorok sjekiru podigao iz vode Božjom pomoću, Oci su i tu okolnost tumačili krsno. Za njih to naznačuje da Bog u krstu izvodi čudesne učinke.

Ipak nam valja priznati da je poredba sa sjekirom dosta nategnuta i da nije naročito duboko pojašnjenje krsnoga sakramenta. Čak bi se ovdje moglo govoriti o krsnome osvjetljenju, a ne toliko o krsnoj tipologiji. Usporedba se, uza sve to, dugo održala i imala pristaša.[40]

Ambrozije za svoj račun u 2 Kr 6,1-7 vidi neku „vrstu krštenja". Iz biblijskoga ulomka navodi da je „željezo sjekire bilo potonulo" u vodu i opet „podignuto". Ambrozija to ovlašćuje kazati da je čovjek „prije krsta" nalik na „željezo". Poput željeza živi „pritisnut" i „utopljen". Ali „pošto se krsti", nije više kao „željezo". U krstu od teškoga „željeza" postaje „lagano plodonosno drvo".

U biblijskome izvještaju o sjekiri Ambrozije vidi još jednu „drugu sliku". Pripominje da je sjekira zasigurno sjekla i uništavala „stabla". Ali kada se sama našla u vodi, spasilo ju je drvo. Elizej je „ubacio drvo" i ono je iz vode „dignulo željezo". Slika milanskom ocu doziva u svijest drvo „Kristova križa" koje u krštenju „otklanja bolest svih ljudi".[41]

---

40 Usp. J. DANIELOU, *Bible*, 149-151 i *Sacramentum*, 148.
41 Usp. *Spis o otajstvima*, 2,4,11.

ČETVRTO POGLAVLJE

KRSNI OBREDI

1. — Priprava na prve sakramente

Vrijeme krštavanja

U ranim kršćanskim stoljećima uvriježio se običaj da Crkva svoje nove članove krsti na svečano vazmeno bdjenje. Izvan toga roka rijetko se krštavalo — tek kada je katekumenu prijetila smrt. Razumljivo je što se u tome slučaju krštenik nije imao kada dostatno spremiti na krsno otajstvo. Ali je neposrednost smrti svakako uvjetovala da se i tada sakrament primi s velikom ozbiljnošću i neiskazivom koristi.[1]

Važnost krsne priprave

Priprava na krst uzimala se u prvim stoljećima iznimno ozbiljno. Razlozi su jasni. Brojna progonstva tražila su upućene i zrele vjernike. Slučaj „palih" također je silio Crkvu da pomno pazi koga prima u svoje krilo. Kada je pak u vrijeme Konstantina Velikoga kršćanstvo postalo priznato i donekle službena državna vjera, još je veća strogost bila nužna. Neki su se tada krstili da bi postignuli unosniji društveni ugled i utjecaj. Sve je to upozoravalo da je priprema na krst nužan preduvjet zdravoga i ozbiljnoga kršćanstva.

Katekumenat

Priprava se na krst dijelila na dva dijela — na daljnju i bližu pripravu. Daljnja je priprava obuhvaćala razdoblje katekumenata. Mogla je dugo trajati. U nekim se zajednicama protezala kroz tri godine. Katekumeni su bili dvostrukoga podrijetla. Djeca su se krštenih roditelja u ono doba smatrala katekumenima. Među katekumene su pripadali i pogani koji su zaželjeli postati kršćanima. Katekumeni su se nazivali „neupućenima". Podrazumijevalo se da nisu uvedeni u osnovne sakramente.

Postojao je zasebni obred primanja u katekumenat. Na katekumena se stavljao znak križa. Vršio se i egzorcizam. Katekumenu se davala blagoslovljena sol. To je u skladu s cijelom antikom i Starim zavjetom. Sol se

---

1 O vremenu krštenja, vidi: A.G. MARTIMORT, *Signes*, 149-150; A. WENGER, *Jean*, 66-67; J. DANIELOU, *Bible*, 29.

smatrala počelom koje iscjeljuje, čisti i brani od štetnoga đavlova utjecaja.[2] Katekumenima se pružala osnovna pouka u vjerskim istinama. Na poseban su način upućivani u moralna načela. Od njih se tražilo da žive u skladu s kršćanskim vrlinama.

Katekumeni su nedjeljom prisustvovali misnoj službi riječi. Ostajali su u crkvi do svršetka molitve za katekumene. Tada su napuštali skup. Kao nekršteni nisu zbog „zakona o tajni" smjeli upoznati euharistijske molitve, sakramentalne formule ni moliti Očenaš.[3]

Upis u bližu pripravu

Bliža krsna priprava[4] počinjala je prve korizmene nedjelje i trajala do Cvjetnice. Najprije bi se krsni kandidat upisao u službeni popis budućih krštenika. U subotu pred Čistu nedjelju saopćio bi svoje ime i dao najnužnije podatke. I Ambrozije napominje taj upis. Kaže svome slušateljstvu: „Rekao si svoje ime".[5] Na Čistu nedjelju kandidat je dolazio pred biskupa. Biskup bi ga ispitao da se uvjeri u njegove dobre nakane. Tada bi ga uvrstio u službeni popis. Taj upis u crkvenu listu očito doziva u pamet upis u „knjigu života" koju napominje sv. Ivan u *Otkrivenju* (17,8; 20,12). Upis je u većim gradovima trajao desetak dana. Opisuje ga Eterija (+400.) koja ima pred očima običaj jeruzalemske crkve. Iz Eterijina djela vidimo da je jeruzalemski upis nalikovao antiohijskome.

Krsni kum

Pri upisu kandidata je pratio jedan kršćanin. Razlog je razumljiv. U napučenijim naseljima i gradovima crkveno vodstvo nije moglo potanko poznavati svakoga pojedinog krsnoga kandidata. Stoga se pomolila potreba pratioca. On se službeno u Istočnoj crkvi nazivao „prihvatitelj". Naziv je nastao otuda što je „prihvatitelj" primao novokrštenika pošto je izišao iz krsnoga zdenca. Međutim, uloga je prihvatitelja bila šira i veoma važna. Prihvatitelj je već kod upisa svjedočio za kandidatova ćudoredna svojstva

2 O smislu soli, usp. O. BOECHER, *Dämonen*, 235-238.

3 U svezi s katekumenatom vidi: A. CHAVASSE, *Initiation*, 13-32; J. DANIELOU, *Bible*, 29; A. RENOUX, *Ancien*, 33; A. WENGER, *Jean*, 67.71.74; R. BERAUDY, *Initiation*, 521-523; A.G. MARTIMORT, *Signes*, 143-145.

4 O bližoj pripravi za krst, vidi: J. DANIÉLOU, *Bible*, 34.37; A. WENGER, *Jean*, 73-77; J. DANIELOU, *Theologie*, 370-372; A. CHAVASSE, *Initiation*, 13-32; R. BERAUDY, *Initiation*, 521-523.

5 Usp. *Spis o otajstvima*, 3,2,12.

i dobru namjeru. Također se brinuo da novokrštenik u životu provodi krsna obećanja. Ali kako je ime „prihvatitelj" kruta pravnička riječ, ubrzo se počela napuštati. Umjesto nje udomaćio se naziv „duhovni otac". Kršteni se pak nazivao „duhovni sin". Tako su nastali krsni kumovi.

Posebna skupina

Poslije upisa katekumeni u Crkvi sačinjavaju zasebnu zajednicu. To se već vidi iz imena koja odsele imaju. Oni zapravo više nisu katekumeni. Tertulijan ih u nekoliko navrata naziva „primljeni". Naziv je, očevidno, nastao kao usporednica za „prihvatitelj". Prihvatilac poslije krsta „prima" krštenoga. Stoga se on zove „primljeni". Ali naziv „primljeni" sigurno ima i šire značenje. Izražava da je kandidat poslije „ispita" i „upisa" službeno „primljen" i da će te godine pristupiti krštenju. Veoma je čest naziv za krsne kandidate „prosvjetljenici". Tako se zovu jer će uskoro u krštenju steći „prosvjetljenje". Nazivaju se i „onima koji imaju pristupiti krštenju". Osim toga, kršćanska književnost krsne kandidate rado oslovljuje „odabrani". Također susrećemo oznaku *competentes.* Riječ dolazi od *competo* što znači „zajednički tražiti". Prema tome, naziv *competentes* označuje kandidate za krst ukoliko „zajedno teže" za sakramentom.[6]

Pretkrsna kateheza

Krsni su kandidati dolazili svaki dan kroz korizmu u crkvu. Tu su prisustvovali raznim vježbama. Na prvome je mjestu katehetska poduka koja je, inače, duga vijeka. Može se reći da potječe iz Novoga zavjeta. Već je đakon Filip — kako stoji u Dj 8,26 — pred krst podučavao dvorjanika etiopske vladarice. Pretkrsnu poduku napominje *Didakhe*[7] i Klement u *Recognitiones.*[8] Potonje spise zbog preobilja ne treba ni spominjati. S početka je krsna pouka bila dosta kratka. Polako je bivala dužom. Redovito ju je obavljao biskup. U izlaganjima je slijedio Apostolsko vjerovanje koje je tumačio članak po članak. Tako je krsne kandidate uvodio u osnovne vjerske zasade. Ipak se posebice zaustavljao na moralnim kršćanskim istinama. Nastojao je, izlažući ih, slušateljima pomoći da uznapreduju u duhovnome životu. I Ambrozije napominje kateheze što prethode krštenju. Bilježi da je svaki

6 U svezi s upisom i imenima krsnih kandidata, usp. J. DANIÉLOU, *Bible*, 29-33; A. RENOUX, *Ancien*, 33; A. WENGER, *Jean*, 73-77; B. BOTTE, *Ambroise*, 98; A. G. MARTIMORT, *Attualita*, 86-87; G. COPPA, *Opere*, 733.

7 *Didakhe*, 7,1.

8 PSEUDOKLEMENT, *Recognitiones*, 3,6,7.

dan držao „predavanja o ćudorednim pitanjima". Činio je to zato da krštenici naviknu „stupati putem predaka" i da poslije krštenja „prigrle onakav oblik života koji dolikuje očišćenima".[9]

Vjerovanje i Očenaš

Budućim se krštenicima na početku korizme uručivalo Vjerovanje. Obred je uručenja bio svečan. Zvao se „predavanje vjerovanja". Krštenici su predano Vjerovanje morali naučiti naizust.[10] Na Cvjetnicu su ga pred vjernicima izgovarali. To se nazivalo „vraćanjem vjerovanja".[11] Uz Vjerovanje u katehezama se obrađivao i Očenaš. I tu su molitvu krštenici morali znati napamet da bi je u zajedništvu s ostalim vjernicima prvi put i svečano molili za vrijeme euharistije koja je slijedila nakon krštenja i potvrde.

Egzorcizmi

Poslije katehetske pouke nad krsnim kandidatima vršio se svakodnevni egzorcizam.[12] Obred je obavljao službeni egzorcist. Egzorcizmi su puni oštrih i prijekornih riječi upravljenih protiv đavla koji po grijehu gospodari čovjekom. Svrha je egzorcizmima da katekumena oslobode iz đavlova ropstva i uvrste u stado koje predvodi Krist.

Post

Krsni su kandidati često i strogo postili. To je u skladu s cijelom antikom, Starim zavjetom i evanđeljem gdje se mnogo drži do posta. Post, po općem sudu, čisti dušu i tako omogućuje duhovno napredovanje. I post je bio usmjeren protiv đavla. Onda se vjerovalo da đavao nadasve po vinu i mesu dušu drži u podložništvu. Post oslobađa od đavolskoga utjecaja i olakštava koračanje prem svetosti.[13]

---

9 Usp. *Spis o tajnama*, 1,1.

10 Usp. B. BOTTE, *Ambroise*, 25; A.G. MARTIMORT, *Attualità*, 87-88.

11 Usp. R. BERAUDY, *Initiation*, 522-523; A.G. MARTIMORT, *Signes*, 147; B. BOTTE, *Ambroise*, 25; J. DANIELOU, *Bible*, 37-38.

12 Usp. J. DANIÉLOU, *Bible*, 34-35; A.G. MARTIMORT, *Signes*, 145-146; A. WENGER, *Jean*, 77-79.

13 Usp. O. BOECHER, *Dämonen*, 273-284; J. DANIÉLOU, *Théologie*, 370-376; A. WENGER, *Jean*, 76.

Bdjenje

Budući su krštenici mnogo bdjeli. I to je opća značajka ondašnjih vremena. U ono su doba bdjenja posvuda uvelike na cijeni. Budnost je imala prednost pred spavanjem jer se spavanje uzimalo za vrstu smrti. Mislilo se da je san privremena smrt. Grci su to tako izrazili što su boga sna smatrali blizancem s bogom smrti. Krštenici su bili budni da bi molili.[14]

2. – Otvorenje ili „Effata"

Općenito

Prvi je do sada poznati svjedok za obred otvorenja Hipolit Rimski (+235.) Obred je u prvim toljećima obavljao osobno biskup. Redovito se vršio pred ulaskom u krstionicu kao zadnji egzorcistički čin uoči krštenja. Obred se sastojao od doticanja ušiju i nosnica. Pri tome se govorilo: „Otvori se – *effata!*". Izričaj je služio kao obredna formula. *Effata* je dobro poznat rabinskoj književnosti. Po sebi zapravo se kazuje osobi, a ne pojedinome tjelesnom udu. Tek se iz cijeloga sklopa dade razabrati na koji se dio tijela misli kada se veli *effata.*[15]

Ne znamo da li se kod otvorenja uz *effata* upotrebljavala kakva tvar kojom se dodirivalo uši i nosnice. Obrednici redovito šutke preko toga prelaze. Tek katkad navode da se otvorenje vršilo posredstvom ulja ili pljuvačke. Kako ćemo na drugome mjestu podrobnije govoriti o ulju, ovdje ukratko svraćamo pozornost na simboliku pljuvačke.

Po drevnome poimanju, pljuvačka je srodna s dahom koji kao i ona dolazi iz ustiju. Po dahu je u srodstvu i s krvlju. Stoga je nositeljica duševnih sila. Pljuvačku kao obredno sredstvo poznaju brojne drevne vjere. Posebice je primjenjuju u egzorcističke svrhe. Ima mnogo dokaza za široku uporabu pljuvačke u grčkome i rimskome religioznome svijetu. Tu se pljuvačka smatrala moćnom obranom od đavla. Njome su se također liječili bolesnici i opsjednuti. Pljuvačka štiti od nabaca i uroka. U Starome zavjetu pljuvačka nema zasebne uloge u obredima. Ali rabini često napominju pljuvačku kao sredstvo kojim se na poseban način liječe razna očna oboljenja.[16] Razumije se da je navedena stanovita pozadina za činjenicu da se u nekim obrednicima pljuvačka naznačuje kao tvar kojom se obavlja krsno otvorenje.

---

14 Usp. O. BOECHER, *Dämonen*, 296-298.

15 O *effata*, usp. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, 17-18.

16 O pljuvački, usp. O. BOECHER, *Dämonen*, 218-220.

U Ambrozija

I Ambrozije u spisima koje smo preveli govori o „otajstvu otvorenja". Naznačuje da se taj obred „slavi" kao što ga je već „proslavio Krist" kada je ozdravio gluhonijema čovjeka (Mk 7,31-37). Upravo je taj događaj začetak „tajne otvorenja". Ovo otajstvo kod krštenja obavlja sam biskup. Pri tome „dotiče" krštenikove „uši" i „nosnice". Uz to govori: „Otvori se!". Ambrozije naznačuje svrhu dvojakoga doticaja. Uši se dodiruju da se „otvore" kako bi katekumen mogao čuti biskupovu „propovijed" i „nagovor". Tako će „upoznati" o čemu će ga „pitati" prigodom krštenja. Ali je kršteniku također potrebito „otvoriti uši" jer će poslije krsta cijeli tjedan slušati mistagoške kateheze. I zato su mu uši „otvorene".

Doticanje nosnica ima drugo značenje. Ambrozije ga veže uz 2 Kor 2,15. „Otvorene nosnice" udišu „ugodni miris" što do vjernika dopire „posredstvom sakramenata". Taj se „ugodni miris" odnosi na „vječnu pobožnost". Po njemu, u vjernika ulazi „potpuni žar vjere i pobožnosti". Pošto se obavi „otajstvo otvaranja ušiju i nosnica", katekumenu se „otvara Svetište nad svetištem". Tada stupa u krstionicu koja je „svetište novoporoda".[17]

Ambrozije je, inače, protumačio zašto se u krsnome obredu ne dotiču usta kao što je Krist učinio u evanđelju. Veli da je Isus dotaknuo usta jer je iscijelio „nijema" i jer je pred sobom imao „muškarca". Biskup ispušta dotično doticanje jer katekumeni nisu nijemi, a među njima ima i „žena". Ambrozije dodaje da „čistoća slugu nije ravna Gospodnjoj čistoći".

Zamjećujemo da ni milanski biskup ne napominje u svojim spisima čime se dotiču katekumenove uši i nosnice. Možda se u Milanu kod obreda nije ni upotrebljavala nikakva tvar. Napomenusmo da neki obrednici navode ulje ili pljuvačku. Ali kako Ambrozije obred temelji na Mk 7,31-37, vjerojatno se u njegovoj crkvi kod „otvorenja" upotrebljavala pljuvačka. Nju pak Ambrozije ne spominje iz urođene obazrivosti.[18]

17 Usp. *Spis o tajnama*, 1,3-5; *Spis o otajstvima*, 1,1,2-3.

18 Obred otvorenja potanje obrađuju: A. PIEDAGNEL-P. PARIS, *Cyrille*, 85 bilj. 2; R. BERAUDY, *Initiation*, 523; A.G. MARTIMORT, *Signes*, 148 bilj. 3; H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, 17-18; B. BOTTE, *Apertio*, 487-489; B. BOTTE, *Ambroise*, 25-25.60 bilj. 4; G. COPPA, *Opere*, 709 bilj. 4; E.J. YARNOLD, *Ceremonies*, 454-455; J. NIEDERHUBER, *Ambrosius*, 276 bilj. 2.

3. — Pomazanje prije krsta

Povijesni okvir

Pretkrsno pomazanje postoji od davnine. Najprije se uvriježilo u Istočnim crkvama, ali se brzo proširilo i po zapadnome kršćanstvu. Obred se pomazanja vršio u krstionici. To je pomazanje neposredni čin prije samoga krštenja. Zadnja je priprava za krštenje. Pomazanje se obavljalo uljem koje se prethodno egzorciziralo. Pomazivalo se čitavo tijelo. To se pomazanje dobro uklapalo u običaje ondašnjega vremena. U ono su se, naime, doba ljudi prije ulaska u kupatilo mazali uljem. Krsno je pomazanje kod muškaraca redovito obavljao đakon pomognut klericima nižih redova. Poneki put se navodi da je svećenik vršio pomazanje. Žene su, pošto bi im prethodno đakon uljem načinio na čelu znamen križa, pomazivale đakonise.

Smisao se toga obreda izvodio iz simbolike ulja kao sredstva koje čisti, iscjeljuje i snaži tijelo. Uljem se maže tijelo krsnoga kandidata da mu se duša i tijelo očisti od svih nečistoća prеđašnjega života. Pomazanje također ima svrhu da iscijeli sve rane koje čovjek kao ožiljke nosi na tijelu i duši, a dolaze od kobnoga utjecaja grešnih djela. Na poseban se način isticalo da je vjernik pomazan poput športaša prije nego će sići u krsnu vodu gdje će se kao na športskome borilištu po zadnji put sukobiti s đavlom koji je njegov istinski protivnik i neprijatelj. Vjernika ulje snaži i okrepljuje za taj važni okršaj. Omogućuje mu svježinu i gipkost kojom će svladati protivnika. Toga će se pomazanja sjećati cijeloga života. Njegovom će snagom svladavati sve kasnije đavlove nasrtaje i napade.[19]

Ambrozijeva napomena

Milanski biskup valjda zbog čuvanja kršćanske tajne obred pretkrsnoga pomazanja ne navodi u *Spisu o tajnama*.[20] Također iz prirođene čednosti ne kaže da se taj dugi, naporni i ponešto prljavi obred vršio po cijelome tijelu. Ambrozije mu, inače, pripisuje ozbiljno značenje. Veli da se katekumen pomazuje „kao Kristov atlet" kome predstoji „utakmica ovoga svijeta". Uljem je osnažen da može dobiti „takmičenje". Jasno je da se atlet bori

19 Općenito o pretkrsnome pomazanju vidi: A. WENGER, *Jean*, 92-93; A. PIEDAGNEL-P. PARIS, *Cyrille*, 107 bilj. 4.109 bilj. 2; J. DANIÉLOU, *Bible*, 57-59; J. WOLINSKI, *Onction*, 809-810; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 5; J. COPPENS, *Imposition*, 54-56; A.G. MARTIMORT, *Signes*, 149-166; Z.V. LINIĆ, *Taufe*, 155-164; H. BOURGEOIS, *Avenir*, 47-48; R. BERAUDY, *Initiation*, 535-536, 542-546; A. HAMMAN, *Baptême*, 82; H.M. RILEY, *Initiation*, 104-117.189-211.

20 O ovome pomazanju kod Ambrozija vidi: E.J. YARNOLD, *Cérémonies*, 455-456; B. BOTTE, *Ambroise*, 26.62 bilj. 2; G. COPPA, *Opere*, 711 bilj. 9.

jer se „nada" pobjedi. Bitka, očito, pretpostavlja „vijenac". Poprište boja je „svijet". On je mjesto gdje se zavrjeđuje „nagrada". Krist pak „na nebu" daje „naplatu". On „ovjenčava" borca koji se pridržavao „pravila" kod „natjecanja".[21]

4. – Odreknuće đavla

Rubna naznaka

U pripravu na sami krsni čin pripada i odreknuće đavla. Obred je dosta star. Prvotno se vršio neposredno pred silazak u krsni zdenac. Kasnije je od krsta odvojen. To je zahtijevao sve to veći broj krštenika. Odvajanjem se, osim toga, htjela istaknuti velika važnost i slikovitost obreda. Ponegdje se odreknuće obavljalo već na Veliki petak u tri sata poslije podne kada je Isus izdahnuo. U isti sat krsni kandidat želi na svečani način okrenuti leđa đavlu i javno ga se odreći. Drugdje se obred obavljao na Veliku subotu u poslijepodnevnim satima.

Krštenik se u prvome redu odricao đavla. Time je dokidao ugovor koji je Adamov grijeh uspostavio između sotone i ljudi. Katekumen odreknućem očituje da taj ugovor za nj više ne vrijedi. Unaprijed ga ne priznaje. Nad krštenikom odsele ne vlada „okrutni tiranin". S đavlom više nema posla. Vjernik se, uz to, odriče đavlovih „anđela". Očito je da tu riječ „anđeo" valja uzeti u izvornome značenju „poslanik". Krštenik se, dakle, odriče đavla i svih koji ga kao podanici slušaju. Zanimljivo je da se u ono doba krštenik odricao i đavlove *pompe.* Izričaj se, po svemu sudeći, odnosi na onodobne zabave kao što su cirk, kazalište i konjske trke. Te su igre, uz razonodu, u sebi sadržavale i vjersko obilježje. Često ih je pratilo nedostatno ćudoređe. Kršćani su poganska religiozna očitovanja držali đavlovim djelom. Brojili su ih u oblike idolatrije. Stoga su se na krštenju odricali đavlove „gizde" koja na zaseban način dolazi do izražaja prigodom bučnih i raskalašenih igara.

Katekumen je, odričući se đavla, bio okrenut prema zapadu. I ta pojedinost imaše slikovito značenje. Već je za drevne Grke zapad dozivao u pamet smrt, gospodara podzemlja i opće ugašenje. Po grčkoj mitologiji, vrata što vode u had stoje na zapadu gdje sunce nestaje. Jasno je da su vjernici onih vremena bili upućeni u grčka poimanja. Vjerojatno su i sami na grčki način doživljavali zapad. On je i za njih označivao tamnu silu koje se u

---

21 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,2,4.

krstu odriču. Stoga se obred odricanja vršio licem okrenutim na zapadnu stranu svijeta.[22]

Odkrenuće u Ambrozijevim spisima

Katekumen se, po milanskome biskupu,[23] odriče đavla jer je njegov najžešći „protivnik". On ga „vidi" u krstionici i izravno ga se odriče. Tako se oslobađa „đavla i njegovih djela". Pri tome je katekumen okrenut na zapad gdje nestaje sunce i gdje se rađa tama. Katekumen se istom zgodom odriče „svijeta i vijeka". Isto vrijedi za njihove „čari i požude". Zna da se svijet nalazi pod vlašću Zloga.[24]

Pljuvanje đavla

Vrijedi u svezi s obredom koji obrađujemo svratiti pozornost na stanovito tekstualno pitanje u *Spisu o tajnama.*[25] U jednome, naime, rukopisu piše da krštenik ne ulazi u krstionicu da isključivo „gleda svoga protivnika" i „da ga se odrekne" već također da mu „pljune u lice". Neki su istraživači izraz „pljunuti u lice" dovodili u svezu s jednim bizantskim obredom. Po tome obredu, katekumen se nakon svečanoga odreknuća đavla okrene na zapad i pljune. Činom na vanjski način izrazuje da se odrekao đavla. Na to bi navodno smjerala i Ambrozijeva izreka iz spomenutoga ulomka. Ali je zaista mala vjerojatnost da je rukopis koji donosi *sputaris* u pravu. U prvome redu svi rukopisi osim toga jedinoga imaju *putaris,* a ne *sputaris.* Prema tome, *sputaris* („pljuneš") je, očevidno, rukopisna pogreška. Uz to Ambrozije ni u *Spisu o otajstvima* ni u *Spisu o tajnama* kao ni u ostalim svojim djelima ni najsitnijom natuknicom ne spominje obred „pljuvanja đavlu u lice". Obred, uostalom, ne pozna nijedan drugi zapadni obrednik. Zato je nevjerojatno da bi se zadržao u milanskome bogoslužniku.[26]

---

22 Općenito o obredu odreknuća đavlu, usp. J. DANIÉLOU, *Bible,* 38-49; A. STENZEL, *Taufe,* 167-168; A. WENGER, *Jean,* 79-90; H.M. RILLEY, *Initiation,* 48-50.63-64.81-82.89-91.22-24.

23 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,2,5-8; *Spis o tajnama,* 2,5-7.

24 Usp. E.J. YARNOLD, *Ceremonies,* 457-458; J. NIEDERHUBER, *Ambrosius,* 278 bilj. 3; B. BOTTE, *Ambroise,* 26-27.16-17.

25 Usp. *Spis o tajnama,* 2,7.

26 Usp. B. BOTTE, *Ambroise,* 27; B. BOTTE, *Sputation,* 196-201; O. FALLER, *Teufelanspeien,* 128-132.

5. — Pristanak uz Krista

Pošto se krštenik odrekao đavla, izricao je pristajanje uz Krista. Time je davao do znanja da odsada stupa u Kristovu službu. Obvezivao se da će vršiti djela koja mu nalaže novi Gospodin. Krštenik je tako sklapao ugovor i novi savez s Kristom. Slikovito je to izražavao na taj način što se u obredu od zapada okretao na istok.

Mnoge su okolnosti potaknule davno kršćansko bogoslužje da uvede simboličko okretanje prema istoku. Simbol su lako mogli shvatiti vjernici koji su potjecali iz poganstva jer su se pogani obično molili okrenuti na stranu odakle izlazi sunce. Ali su i sami kršćani bili uvjereni da će Krist na koncu vremena u slavi doći s istoka. U tome su smislu shvaćali evanđeosku riječ o „munji što izlazi od istoka" (Mt 24,27). Taj istočni bljesak za vjernike je paruzijski znak. Stoga se u krstu okreću na istok. Ta napomena pokazuje da su kršćani krsno otajstvo dobrim dijelom poimali eshatološki.

Istok je za kršćane značajan i u sporu sa židovstvom. Židovi su u diaspori obično molili licem prema Jeruzalemu. Kršćani su, da bi se razlikovali od Židova, svoje molitve i obrede obavljali okrenuti na istok. Simboliku istoka nametnula je i napomena iz Post 2,8. Tu stoji da se edenski vrt nalazio „na istoku". Vjernicima je, dakle, istok dozivao u pamet i raj. Ta je misao morala biti naročito živa i djelatna jer se krst u teologiji, katehezi i propovijedi isticao kao vraćanje u raj. Kao što je Adam đavlovom prijevarom potjeran iz raja, vjernik se u krštenju zaslugom Novoga Adama opet u nj vraća. U tu se svrhu odriče đavla i pristaje uz Krista.

Možemo, napokon, dodati da se simbilika istoka po sebi i zato nametnula kršćanima što je Isus sebe nazvao „Svjetlom" (Iv 8,12). On je „mlado sunce koje nas je pohodilo s visine" (Lk 1,78). Prema tome, cijeli je sklop okolnosti nametnuo običaj da vjernik svoje obećanje vjernosti Kristu izriče okrenut na istok odakle dolazi sunce i svjetlost.[27]

I Ambrozije navodi da se katekumen nakon odreknuća đavla okreće prema istoku koji je znak Krista ukoliko je sunce pravednosti. Milanski biskup bilježi da krštenik „izravnim pogledom motri Krista" dok mu „zadaje vjeru". Vrijedi pravilo da se obraća Kristu tko se „odrekne đavla". Milanski učitelj upozorava vjernika da se „sjeća svoje riječi" i da bude „brižljiv" jer se „njegova riječ ne čuva u grobu mrtvih već u knjizi živih". Krsna se „zadužnica" ne pohranjuje „na zemlji nego na nebu".[28]

27 Usp. A. STENZEL, *Taufe,* 167-168; J. DANIÉLOU, *Bible,* 38-49; A. WENGER, *Jean,* 79-90; H.M. RILEY, *Initiation,* 22-24.48-50.63-64.81-82.89-91.

28 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,2,6 i *Spis o tajnama,* 2,5.

6. — Vjeroispovijed

Već je u Novome zavjetu — kako pokazuje opis Etiopljaninova krštenja u Dj 8,37 — vjeroispovijed sastavni dio krsnoga obreda. Čak je krštenje jedan od razloga što su nastala novozavjetna vjerovanja. Krst je pečat na vjeru koja nužno prethodi sakramentu. Katekumen kod krsta ispovijeda vjeru u kojoj se krsti. Crkva od njega traži da prizna njezino vjerovanje ako želi postati njezinim članom. Krsno je vjerovanje zametak svih budućih poznatih crkvenih vjerovanja. Čak je možda najosnovniji oblik iskonskih vjerovanja.

Krsni su kandidati, kako se čini, u ranim stoljećima u tri navrata javno pred zajednicom izgovarali Vjerovanje. Prvi je put to bilo na kraju katehetskih pouka kada se — rekosmo — svečano „vraćao simbol". Isto se tako poslije odreknuća đavla izgovarao kratki ulomak iz Vjerovanja. Ali je i sami čin krštenja popraćen Vjerovanjem. Krštenik je uranjan u zdenac dok je ispovijedao vjeru u božansko Trojstvo. Ta je vjera uvjet da katekumen bude „primljen" i da bude „zaronjen" te „ustane" iz krsnoga vrela.

Ambrozije trojstvenu vjeroispovijed na krstu tumači polazeći od ondašnjih potreba. Upozorava krštenika da u Božjemu otajstvu „opslužuje red". Želi da se otkloni svako podređivanje koje trojstvene Osobe dijeli na „veću", „manju" i „posljednju". Nije teško pogoditi da se time misli na Oca kao „većega", Sina kao „manjega" i Duha koji bi bio „posljednji". Milanski otac također izrijekom traži da se zabaci nauk po kome je u Sinu trpio Otac. Veli da na križu nije trpio Otac već „samo Gospodin Isus". Ambroziju je u svakome slučaju jasno da je čista vjera u Trojstvo osnova za valjano krštenje. Katekumenova vjera dolazi do izražaja u krstu. Stoga se taj sakrament također naziva otajstvom vjere.[29]

7. — Značenje i posveta krsne vode

Ambrozije pomoću Iv 3,5 i 1 Iv 5,5 tumači ulogu i vrijednost vode prilikom krštenja. Na temelju navedenih mjesta zaključuje da se „krsno otajstvo ne ostvaruje", ako nije nazočna voda. Veli da „bez vode nema otajstva preporođenja". Tvrdnju potkrepljuje činjenicom što i „katekumen vjeruje u križ Gospodina Isusa jer se i on križa". Ipak se, uza sve to, mora krstiti. Treba sići u krsnu vodu da bi „postigao oproštenje grijeha" i „dobio dar duhovne milosti". Ambrozije posebice ističe da se „tijelo uranja u vodu" kako bi se „oprao svaki tjelesni grijeh". U krsnoj se vodi „ukopava svaka sra-

29 Usp. *Spis o otajstvima,* 3,1,1; *Spis o tajnama,* 4,21; 5,28. Također vidi: A. PIEDAGNEL-P. PARIS, *Cyrille,* 111 bilj. 3; A. WENGER, *Jean,* 91.95; P. de PUNIET, *Baptême,* 321; B. BOTTE, *Ambroise,* 28; J. QUASTEN, *Baptismal,* 223-234.

mota". Ambrozije sjajnim izrazom ljudsko tijelo naziva čovjekovim „osjetilnim kaležem". Upozorava da ga uranjamo u krsnu vodu da bi u njemu „sjala dobra djela" i „bliještio sjaj milosti".[30]

Milanski biskup, kao i čitavo rano kršćanstvo, pripisuje veliko značenje posveti krsne vode. Bilježi da se „najprije posveti zdenac te potom" u nj „silazi onaj tko se krštava". Vidimo, dakle, da Ambrozije izrijekom govori o „posveti" krsne vode. U tu svrhu upotrebljava tri gotovo istoznačne riječi — „posvetiti", „blagosloviti" i „posvećenje". Inače posvetu vrši biskup. Obavlja je „molitvom" nad „zdencem". To je već ustaljeni „zakon". Posveta je u prvome redu stanoviti egzorcizam. Po Ambroziju je nužno posvetiti vodu kojom se krsti jer je voda po sebi samo „počelo" i „sredstvo". Stoga „ne liječi svaka voda". Ako voda nije posvećena, „nije od nikakve koristi za buduće spasenje". Milanski otac naznačuje da vodu posvećuje „tajna Gospodnjega križa". U vodu silaze plodovi koji dolaze od „propovijedi Gospodnjega križa". Samo ona voda „liječi što posjeduje Kristovu milost". Tako se voda „priprema za uporabu svetoga pranja".

Ambrozije posvetu krsne vode također veže uz Duha Svetoga. Kada Duh Sveti „siđe u zdenac", „ostvaruje istiniti novoporod". Voda stječe mogućnost „djelovanja" po „Duhu Svetome". Radi toga „voda ne iscjeljuje, ako ne siđe Duh" i ne posveti krsnu „vodu".

Djelovanjem Kristova križa i Duha Svetoga krsna voda postaje mjestom „nazočnosti Trojstva". U vodu se „spušta božanska sila". U njoj je prisutno samo „božanstvo". Stoga je takva voda sposobna preporoditi onoga tko se u njoj pere.[31]

8. — Krstionica i krštenje

Milanski biskup raznoliko naziva prostor gdje se vjernik krštava. Ono je „svetište nad svetištem". Naziv, očito, potječe od najsvetijega dijela jeruzalemskoga hrama. U nazivu do izražaja dolazi uzvišenost mjesta gdje vjernik prima sakrament. Ono je kršćaninu nadasve časno i sveto. Ambrozije katkad krstionicu naprosto zove „svetište". Iznimno čest je naziv „vrelo". Njime se daje na znanje da je krst „izvor" novoga života. U krstu se iznova začinjemo. Stoga je krstionica „zdenac" žive vode. Ambrozije za „krstionicu" drage volje kaže da je „kupka". To znači da je krst „kupelj" koja je „vrutak" novoga „rođenja".[32]

U ranoj Crkvi krst se redovito vršio uranjanjem u krsnu vodu uz zaziv presvetoga Trojstva koje je vrelo krsne milosti. Oci su rado isticali simbioličko značenje krsnoga uranjanja i izranjanja. Voda je, očito, počelo svakoga života. Tako i krsni život nastaje u krsnoj vodi. Ali voda također pere, čisti i uništava. Prema tome, vele Oci, krsna voda pere staru grešnu nečistoću i razara prethodnu grešnost. Sve što je na čovjeku grijeh i ćudoredna prljavština, iščezava u krsnome vrelu. U krstu se rađa nevini i čisti čovjek koji je čist u duši i tijelu. Uranjanje Ocima doziva u pamet Isusovu smrt i ukop. Na križu je s Kristom raspet „stari čovjek" (Rim 6,6). U Isusov je grob ukopana svekolika krštenikova zloća, zloba i grijeh. Sve su to kod uronjenja u krsni zdenac prekrile krsne vode. Krštenikovo izronjenje iz krsne kupelji Ocima označuje Isusovo uskrsnuće. Vjernik izranja iz krsne vode kao i Gospodin iz groba. Zato je krsno izranjanje znamen uskrsloga života koji vjerniku po krstu dolazi iz Isusova uskrsnuća. Nije teško zamijetiti da rani bogoslovi krsno uranjanje i izranjanje tumače u svjetlu ulomka iz Rim 6,1-14. Krst, po Ocima, na sakramentalni način na vjernika ono primjenjuje što se s njime dogodilo u Gospodinovu vazmenom otajstvu.[33]

Opću otačku misao nalazimo i u Ambrozija. I on bilježi da se krštenje obavlja uranjanjem. Izričaj „uronio si" pojašnjuje s „ukopan si". Krsna je voda grob u koji se katekumen „pokapa s Kristom". Izranjanje pak iz vode Ambrozije označuje kao „uskrsnuo si".[34]

9. — Pokrsno pomazanje

Ovaj je obred iznimno drevan. Tragove mu već zamjećujemo u počecima drugoga stoljeća. Posebice je značajan u zapadnome kršćanstvu. Vršio se neposredno poslije izlaska iz krsnoga zdenca. To se pomazanje dobro uklapalo u onodobne opće običaje jer se u davno vrijeme pomazivalo uljem da se čovjek zaštiti od prehlade i zbog njege kože. Novokrštenik je pomazan uljem koje se blagoslovilo naročitim blagoslovom. Ovo je pomazanje starije nego pretkrsno. Pretkrsno je pomazanje uvedeno kao priprava na pokrsno. Obredu pokrsnoga pomazanja priznavala se velika čast i uloga. To pomazanje obredno izražava da se kršćanin uključuje u Kristovo proslavlje-

---

30 Usp. *Spis o tajnama,* 3,11; 4,19-20.23.

31 Usp. *Spis o tajnama,* 3,8; 3,14; 4,23; 9,59; *Spis o otajstvima,* 1,5,15; 1,5,18; 2,5,14. Vidi također: R. BERAUDY, *Initiation,* 537-539; A. G. MARTIMORT, *Signes,* 150-151; B. BOTTE, *Ambroise,* 27; E.J. YARNOLD, *Cérémonies,* 458.

32 Usp. *Spis o tajnama,* 2,5; 3,14; 7,35; 7,37-38; *Spis o otajstvima,* 1,2,4; 1,3,9; 1,4,12; 1,5,18; 1,6,24; 2,6,16; 2,6,19; 3,1,1; 3,1,4; 3,2,8.

33 Usp. A. WENGER, *Jean,* 96-98; J. DANIÉLOU, *Bible,* 11-12.60-62.67.

34 Usp. *Spis o otajstvima,* 2,7,20; *Spis o tajnama,* 5,28. Vidi uz to: E.J. YARNOLD, *Cérémonies,* 458-459; B. BOTTE, *Ambroise,* 28.

no tijelo. Ono je znak krsnoga sjedinjenja s uskrslim Gospodinom. Pokrsnim pomazanjem novokrštenik stječe udio na Isusovu pomazanju. Kao pomazanik postaje dionik Gospodinova svećeništva, kraljevskoga dostojanstva i proročkoga poslanja. U tome su smislu Oci redovito shvaćali pokrsno pomazanje.[35]

Ambrozije, razmišljajući o istome obredu, veli da se krštenik nakon krštenja „penje" i „pristupa biskupu". Tada ga biskup – Bog po biskupu! – „pomazuje". Tako krštenik iznova „dobiva ulje". Obred se vrši „na glavi" koja je sijelo „osjetila" s kojima se stječe „spoznanje". Spoznanju je pak potrebita „milost". Inače se gubi. Poslije krsta se pomazuje „svatko". Milanski biskup bilježi: „Svi se pomazujemo". Iznimke nema. Pomazanje se vrši uljem koje je znak „duhovne milosti". Ambrozije spominje „zašto se obavlja" pomazanje. U tu svrhu navodi 1 Pt 2,9. Krsno pomazanje daje „milost" koja se sastoji u tome što krštenik po njemu postaje član naroda koji je „odabran, svećenički i dragocjen". Pomazanju je, drugim riječima, cilj da novokrštenika uvede u „duhovno svećeništvo" i „Božje duhovno kraljevstvo". To znači da se ovo pomazanje odnosi na „vječni život". Učitelj iz Milana pomazanje dovodi u svezu sa svakodnevnim životom. Piše: „Ako se pojavi kakav neprijatelj te ti želi oduzeti vjeru i ako prijeti smrću kako bi nekoga zaveo, pogledaj što odabireš. Ne odaberi ono u što nisi pomazan već odaberi ono za što si pomazan. Pomazan si da vječni život pretpostaviš vremenitom." Vidi se da i Ambrozije pokrsno pomazanje uzima zaozbilj.[36]

10. – Krsna simbolika odjeće

Odijelo u Bibliji

Odjeća u Svetome pismu posjeduje zasebnu znakovitost. Haljina, doduše, najprije pokriva tijelo i štiti od vanjskih utjecaja. Ali također očituje, obznanjuje i predstavlja onoga tko je nosi. Često već po odijelu možemo znati tko je tko ga je obukao i koja mu je društvena uloga. Odijelo ljude međusobno razlikuje. Nekako je dio čovjeka koji ga posjeduje.

---

35 Usp. J. COPPENS, *Imposition*, 323-360; A. STENZEL, *Taufe*, 170; J. WOLINSKI, *Onction*, 809; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 5; P. GALTIER, *Imposition*, 1358-1361; A. HAMMAN, *Baptême*, 85; A.G. MARTIMORT, *Signes*, F.X.J. DOELGER, *Sakrament*, 4-6; R. BERAUDY, *Initiation*, 555; G. COPPA, *Opere*, 726; B. BOTTE, *Ambroise*, 28; E.Y. YARNOLD, *Cérémonies*, 459-460.

36 Usp. *Spis o tajnama*, 6,29-30 i *Spis o otajstvima*, 2,7,24; 3,1,1; 4,1,3.

Izmjena odjeće

Treba napomenuti da je za drevna biblijska i vanbiblijska shvaćanja mijenjanje odjeće određeni znak. Haljine se mijenjaju kako bi se pokazalo da se i osoba želi izmijeniti. To je bio smisao obredne promjene odijela. Običaj je veoma raširen. Posebice se isticao u obredima misterijskih religija.

Odlaganje staroga odijela

U vrijeme kada se krsni obred obavljao uranjanjem, samo se od sebe uobičajilo svlačenje gornje haljine. Običaj je drevan. Čini se da je već nazočan u bogoslužju drugoga stoljeća. Svakako je u četvrtome vijeku poznat cijelome kršćanstvu. Vjernik prije silaska u krsnu vodu svlači dotadašnju odjeću. Crkveni su Oci tome obredu priznali simboličko značenje. U tumačenju su polazili od Staroga i Novoga Adama i od Pavlova govora o „starome čovjeku" (Rim 6,6). U svezi s Praroditeljem Oci navode Post 2,25 gdje stoji da je Adam prije sagrješenja „bio gol". Tu su iskonsku golоću shvatili kao znak nevinosti koja je obilježavala netom stvorenoga čovjeka. Adam je, po Ocima, „bio gol" jer još nije osjećao požudu koja je roditeljica i izvor svega zla. Ocima također nije promaknulo da Biblija na prvim stranicama češće napominje da je Praotac prije pada nesmetano boravio pred Bogom i s njime kao slobodan sa svom slobodom u svoj slobodi razgovarao. Kada je sagriješio, pobjegao je od Boga i „sakrio se" (Post 3,10). Adamova „golost", po otačkome je sudu, također znak posvemašnje slobode pred Bogom.

Bog je poslije grijeha Adama „ogrnuo kožnim togama" (Post 3,21). Oci su i „kožne toge" tumačili kao sliku. U njima su nazreli raspadljivost, smrtnost i požudu koja se nastanila u dotada „golome" Adamu. Na iskonsku „golost" besmrtnosti i nevinosti položena je odjeća raspadljivosti, krhkosti i slabosti. Odjeća što se odlaže u krsnome zdencu doziva u svijest „kožne tunike" obučene poslije iskonskoga pada. U krstu se stječe nevinost, bezgrešnost i cjelovitost koju označavaše Adamova golost prije sagrješenja.

Tumačeći smisao odlaganja odjeće, Oci polaze i od Novoga Adama. Pripominju da je Isus prije smrti „bio svučen" (Mt 27,28) i gol raspet. Pavao je pak govorio o „starome čovjeku" (Kol 3,9) koji je „suraspet s Kristom na križu" (Rim 6,6). Tada je „stari čovjek" uništen. Njega se oslobađamo u krštenju. Svlačenje stare odjeće znakovito pokazuje da je „stari čovjek" odložen. To znači da u krstu iščezava grijeh, smrt i požuda kao sastavnice „staroga čovjeka" koga predstavljaju stare i odložene haljine.

I Ambrozije višestruko iskorištava simboliku krsnoga odlaganja stare odjeće. Svlačenje staroga odijela, po njemu, doziva u svijest odstranjenje „grešnoga omota" koji je omatao kršćaninov pretkrsni život.[37]

Bijela boja

U Bibliji bijela boja ima posebno značenje i vrijednost. Bjelina prati radosne i vesele događaje. Gdje god je svečanost i razdraganost, tu je i bjelina. Bijelo se u Svetome pismu poistovjećuje sa sretnim, prijatnim i ugodnim. Slično su bjelinu doživljavale i druge drevne religije pa i profani svijet. Bijelo je posvuda znak sreće.

Bijele haljine

U Svetome pismu bijelo je odijelo haljina nebesnika. Daniel naznačuje da je i Božja „odjeća bijela kao snijeg" (Dn 7,9). I anđeli su obučeni u bijelo. Takav bijaše anđeo koji je sjedio u praznome grobu uskrsloga Isusa. Bio je ogrnut „bijelim odijelom" (Mk 16,5). Podjednako su „u bijelome odijelu" (Dj 1,10) stajali pred apostolima anđeli Gospodnjega uzašašća. Bjelina je značajka i onih dvadesetčetiri starca što u Otk 4,4 okružuju Božje prijestolje. S „bijelim se odijelima" (Otk 7,9) pred Bogom pojavljuje i beskrajno mnoštvo otkupljenih. Značajno je da se i Krist ukazuje u bjelini. Bijelo je njegova nebeska boja. Ali je i na brdu preobraženja Isusova „odjeća postala bijela kao snijeg" (Mk 9,3). Inače Isusov zemaljski život ne prati bjelina. Zato su Oci u bjelini preobraženja vidjeli predokus uskrsnuća, slave i uspostavu izgubljenoga raja.

Bijela krsna haljina

Poslije krsnoga kupanja novi krštenici se odijevaju u bijelo rublje. U tome će odijelu od Velike subote kada su kršteni do iduće subote svaki dan prisustvovati službi Božjoj. Prema tome, u ono se doba kroz cijeli tjedan nosilo svečano bijelo odijelo krsnoga obreda. Jasno je da su Oci u bijelim krsnim haljinama vidjeli slikovito izraženi smisao krsnoga sakramenta. Kušali su u tu svrhu iskoristiti znakovitost bjeline, odijela i mijenjanja odjeće. Zato je njihovo tumačenje dosta bogato i raznovrsno.

---

37 Usp. *Spis o tajnama,* 7,34. K tome vidi: J. DANIÉLOU, *Bible,* 44-49.268. 265.273; H.M. RILEY, *Initiation,* 438-445; E.J. YARNOLD, *Cérémonies,* 453-454; B. BOTTE, *Ambroise,* 29.126; G. COPPA, *Opere,* 750.

Za mnoge Oce bijele krsne haljine na slikovit i zoran način izrazuju da se u krštenju postiže nevinost koja je obilježavala čovjeka prije prvoga pada. Krst briše svaku grešnu mrlju. Krsne vode peru grešnu nečistoću. Iz krsnoga se zdenca izlazi čist i nevin. Milost prožima krštenikovo biće. Bjelina krsne haljine naznačuje dioništvo u milosti uskrsnuća. Uskrsnuće svoje učinke daruje po krštenju. Često se bijele haljine u otačkoj teologiji vežu uz pojam slave. Slava je odlično Božje svojstvo. Iskazuje samu Božju bit. Božja je bit slava. Slava je posvuda gdje je Bog. Krštenjem se već u ovome vijeku stječe dio na konačnoj slavi. Tome su znak nove krsne haljine. Te haljine Oci katkada vežu uz neraspaljivost. I neraspadljivost je prvotno Božje odličje. Samo je Bog u naravi neraspadljiv. Sve je ostalo po sebi razorivo i uništivo. Sve se može vratiti u ništavilo iz čega je stvaranjem nastalo. Prema tome, za stvorenje je neraspadljivost milost. Vjerniku je poklanja krsni sakrament, a označuju bijele haljine. Čovjek je stovren neraspadljiv. Grijehom je izgubio tu povlasticu. Zaodjeven je u „kožne tunike" (Post 3,21). U krstu je svukao „tunike" raspadljivosti i obukao „bijelo odijelo" neraspadljivosti. Tako je opet postao besmrtan. Bijela krsna odjeća krštenoga odijeva odijelom koje posjeduju nebeski stanovnici. Time se naznačuje da vjernik već u ovome svijetu živi nebeskim životom. Vječni se život u svojoj osnovi ne razlikuje od života koji predočuju bijele krsne haljine. U krstu se uspostavlja izgubljeni rajski život. Stoga se smije reći da bijele haljine[38] dozivaju u pamet život koji su posjedovali Praroditelji kada su „bili goli i nisu se jedno drugoga stidjeli" (Post 2,25).

O istome razmišlja i Ambrozije u djelima koja su ovdje prevedena. Naznačuje da je duša u krstu stekla sjajnu milost koju označuje bljesak novih bijelih haljina. Vjernik, obučen u bijelo, Ambroziju se ukazuje osobom koja je u duši nevina Kristova zaručnica. Čak ni anđeli nisu u stanju motriti ljepotu i blještavilo preporođene duše. Milanski biskup iz tih otajstvenih zbilja izvlači korist za svakodnevni život. Upozorava mlade kršćane da im život po kreposti mora biti u skladu s obučenim bijelim odijelom. Od vjernika traži da se „njegova djela" sjaje i bijele. Tako će i životom pokazati da je u krštenju stekao udjela na bjelini Kristova uskrsnuća i na veličanstvu njegova uzašašća.[39]

---

38 U svezi s cjelokupnim pitanjem odjeće u krsnome obredu vidi: G. BECQUET, *Blanc,* 135-136, H. BOURGOIS, *Avenir,* 49; J.J. von ALLMEN, *Vêtement,* 303-304; O. BOECHER, *Dämonen,* 241-266; A. HAMMAN, *Baptême,* 86; A.G. MARTIMORT, *Signes,* 167; J. DANIÉLOU, *Théologie,* 381; A. PIEDAGNEL-P. PARIS, *Cyrille,* 119; Z.V. LINIĆ, *Taufe,* 230-231; 130-144; R. BERAUDY, *Initiation,* 546-547.

39 Usp. *Spis o tajnama,* 7,27.34-37.41.

11. — Krsno pranje nogu

Povijesna skica

U trećem stoljeću susreće se u krsnome obredu čin pranja nogu. Obred se vršio poslije krštenja. Poznaju ga brojne zapadne crkve. Istok ga, općenito uzevši, nije obavljao. Na Zapadu tome pranju veliku ulogu pripisuje naročito milanska crkva. Isto vrijedi i za druge talijanske biskupije na sjeveru. Krsno pranje nogu, nadalje, navode tri najstarija galska obrednika. Obred se također obavljao na britanskim otocima, u Španjolskoj i među Gotima. U Sjevernoj Africi za nj svjedoči sv. Augustin. Taj obred čak susrećemo i u Siriji. Pranje nogu nakon izlaska iz krsne kupelji ipak se najduže očuvalo u Milanu. Tu je na snazi još u 14. stoljeću. Tada iščezava jer u zapadnome kršćanstvu počinje preotimati maha rimski obrednik koji nije posjedovao to pranje nogu.

Čini se da je obred pranja nogu u Milan došao iz Antiohije gdje su se dugo održale judeokršćanske navike i običaji. Međutim, i judeokršćani su pod židovskim utjecajem. Židovi su vršili stanovitu kupelj koja je bila usmjerena protiv zlih nagona u čovjeku. Držali su da ta kupelj briše tjelesnu požudu koja potiče na grijeh. Obred su od Židova preuzeli antiohijski judeokršćani. Iz toga je u Milanu nastalo krsno pranje nogu kao otajstveno sredstvo protiv pohote koja je izvor najtežih grijeha i zastranjenja.

Osnovno značenje

Pozadina je obrednome pranju nogu misao da su i noge kojima čovjek dotiče zemlju sijelo osjećaja i osjetila. U to se poimanje dobro uklopio biblijski izvještaj o kobnome zmijinu utjecaju na čovjeka (Post 3,1). Po zmiji koja je svoj otrov ubrizgala ujedom u gole noge, osjetila su se pobunila. Više nisu čovjeku pokorna. Čovjek ne vlada osjećajima. Noge se u krstu peru da se odstrani zla sklonost koja dolazi od zmijina ugriza. Tako čovjek iznova postaje gospodar svoga osjetilnog dijela.[40]

---

40 Usp. A. MALVY, *Lavement,* 17-24; H. BOURGOIS, *Avenir,* 49; G. RICHTER, *Fuss,* 29-31; B. KOETTING-D. HALAMA, *Fuss,* 765-768; Th. SCHAEFER, *Fuss,* 476-478; A. STENZEL, *Taufe,* 168-170; D. van Den EYNDE, *Rites,* 69-70; E.J. YARNOLD, *Cérémonies,* 460-461; B. BOTTE, *Ambroise,* 28; G. COPPA, *Opere,* 729 bilj. 10; O. FALLER, *Ambrogio,* 996; L. SCHEFFCZYK, *Urstand,* 189-190.

Ambrozijev stav

Nakon pokrsnoga pomazanja u milanskome se bogoslužju najprije čitao ulomak iz Iv 13,1-11. Potom dolazi obred pranja nogu. Biskup je osobno novokrštenicima „prao noge".[41] Zapravo je na nj spadao „početak" obreda. Dovršili bi ga „prezbiteri".

Ambrozija posebice zabrinjavaše što „rimska crkva nema običaj" da u krsnome obredu pere noge. Mislio je da se to u Rimu izostavlja „zbog mnoštva" krštenika. Uz to navodi da ima ljudi koji smatraju da obred pranja nogu i ne pripada na krst jer je pranje nogu samo čin poniznosti te se ima shvatiti kao kada se „gostu peru noge".

Ambrozije obred brani. U toj se točki ne želi povesti za rimskim kršćanstvom. Ipak priznaje da u svemu drugome „želi slijediti" i zaista „u svemu slijedi" Rimsku crkvu. Ali drži da je u ovome slučaju milanska crkva u pravu. Po sebi je jasno da onaj tko „ima pameti" opslužuje i čuva što je „ispravnije". Ali je očito da Ambrozije svojom primjedbom ne ide za tim da šteti ugledu Rimske crkve. Sam je napisao znamenitu izreku: „Gdje je, dakle, Petar — ondje je Crkva. Gdje je pak Crkva — ondje uopće nema smrti. Tu je vječni život".[42] Vršeći krsno pranje nogu, Ambrozije jedino kani izvršiti „svoju dužnost".

U crkvama koje su po nutarnjemu životu bliske milanskome biskupskome sjedištu krsnome se pranju nogu pripisivala otprilike onolika vrijednost i djelotvornost kao činima koji se kasnije nazivaju sakramentalima. U svakome slučaju obred se nije uzimao za čin koji oprašta grijeh. U njemu se prvenstveno nazirao znamen poniznosti i mogućnost da se u djelo provede Isusov primjer iz Iv 13,1-11. Po svemu sudeći, i Ambrozije je nekako na taj način vrednovao obred pranja nogu kada je o njemu općenito razmišljao. Ali smo ipak dužni kazati da pranju nogu u *Spisu o otajstvima* zaista pripisuje veliku otajstvenu vrijednost. Isto čini i u *Spisu o tajnama.* Samo je u tome djelu, namijenjenome javi, izostavio spor s Rimom. Valjda nije htio ozlojediti svoje čitatelje u prijestolnici.

Ambrozije posve jasno tvrdi da se u krstu peru noge da se „otklone nasljedni grijesi". Peremo „pete" jer posjedujemo „grijeh prvoga čovjeka". Taj grijeh na nas prelazi „po naslijeđu". Vidi se, dakle, da milanski biskup u razmišljanju polazi od Post 3,15 gdje se kaže da zmija vreba „petu". Kod Adama je naišla na uspjeh jer „mu je po nogama posula otrov". Noge su, prema tome, „dio" tijela gdje je zmija koja gmiže „vrebala" na Adama. Po

---

41 Usp. *Spis o otajstvima,* 3,1,4-7 i *Spis o tajnama* 6,31-33.
42 U PL, 14,1134B.

nogama je „đavao Adama strpao pod petu". Ambrozije zaključuje da baš zato nogama treba „veći poduporanj posvećenja". U krstu se peru noge da se zbriše iskonski grijeh i „opere zmijin otrov". Zbog toga pranja đavao nas poslije krštenja neće više moći stavljati „pod svoju petu". Možemo, dakle, nazreti da pranje nogu nije za Ambrozija samo pitanje „poniznosti", iako on ne niječe da obred „koristi poniznosti". U biti je pranje nogu „otajstvo". Zato ima navedene učinke. Oprašta Adamov grijeh i pruža „posvećenje".

Priznajemo da nas danas iznenađuje ovaj dio Ambrozijeve krsne teologije. Neki su joj kušali otupiti oštricu ističući da milanski biskup ovdje ne govori kao dogmatičar već kao pastir koji potiče na askezu i iznosi ćudoredne poticaje. To je tek donekle istina. Najpoštenije je reći da teologija u tome nije slijedila Ambrozija. Osobno se usuđujemo dodati da je milanski biskup do svoga neobičnog zaključka došao uzimajući odviše doslovno opis praroditeljskoga pada. Vjerojatno je i sam držao da krsni čin kao cjelina briše iskonski grijeh. To se pak brisanje dade slikovito povezati s obrednim pranjem nogu kako se obavljalo u milanskoj crkvi. Treba, uostalom, imati na pameti da je u Ambrozijevo doba nauk o istočnome grijehu bio tek na svome početnome stupnju.

P E T O   P O G L A V L J E

KRSNI UČINCI I NJIHOV IZVOR

1. — K r s n i   u č i n c i

Cjeloviti pogled

Ambrozije zapravo sve što ostvaruju obredi vezani uz krsni čin drži učincima krsnoga sakramenta. Ipak nije suviše upozoriti na tvrdnje koje milanski Otac neposrednije sjedinjuje s krstom u strogome smislu riječi. Izrazio ih je nizom pojmova koji su postali opća svojina krsne teologije. Smatrajući grijeh i opačinu nečistoćom koja blati dušu, milanski učitelj naglašuje da se vjernik u krsnoj vodi „pere" i „čisti" od svake grešne nečistoće. Isto tako kaže da se u krstu „ozdravlja". Polazi, očito, otuda da je grijeh bolest koja ranjava dušu. Stoga je krst mjesto i trenutak iscjeljenja. Ambrozije neki put bilježi da se u krstu „obnavljamo". Tu postajemo „novo stvorenje" o kome je Pavao propovijedao u Gal 6,15 i 2 Kor 5,17. Čovjek u krstu stječe „novinu" (Rim 6,4) koja ostaje kao vječna baština. Razumljivo je što se Ambrozije, kada govori o krsnim učincima, redovito izražava pasivno. Želi reći da je izvoditelj svih krsnih radnja neposredno sami Bog. On je na djelu u krsnome otajstvu. Od Boga potječe svaki krsni učinak. Bez Božjega djelovanja i krst je puki ljudski čin.

Ambrozije rado ističe da se u krstu stječe „milost" kojom se briše sve što čovjeka udaljuje od Boga. Bog može opet milosno gledati čovjeka. Bilo je gotovo neizbježno da Ambrozije poslije Pavla u Tit 3,5 govori o krsnome „novoporodu" ili „preporođenju". Također napominje da se u krstu „iznova i odozgo rađa" (Iv 3,3). Tko je na taj način preporođen, može živjeti. Po krstu se dobiva „nevinost". Očevidno je da Ambrozije misli na izgubljenu „nevinost" koja je bila osnovno praroditeljsko dobro i zajednički naziv za kreposti, blagodati i vrline koje je posjedovao stvoreni čovjek prije iskonskoga pada. Tako je krst u neku ruku povratak u rajski „vrt" (Post 2,1-15). Ambroziju se krštenje također ukazuje „povećenjem" koje je nužno da bi čovjek živio u zajedništvu s Bogom koji je sama svetost. Uz krst Ambrozije veže i Pavlov nauk o opravdanju. Uči da se po krsnome sakramentu postiže „opravdanje". Čovjek postaje „pravedan" Božjom pravednošću. Tako prestaje biti grešan. Sada mu pripada božanski život.[1]

1 Usp. *Spis o tajnama,* 1,1; 3,18; 7,41; 8,43; 7,37; 4,19; 7,34; 4,23; 6,29; 4,20; 2,5; 7,35; 9,95; 3,12; *Spis o otajstvima,* 1,3,15; 1,1,1; 1,4,12; 1,3,10; 2,7,22; 3,1,3; 3,2,12; 3,1,1; 3,1,3; 3,1,5; 1,3,10; 1,4,12.

Krštenik i grijeh

Ambrozije učestalo ponavlja da krsni čin otklanja svaki grijeh i krivicu s krštenoga. Tvrdi da vjernik u sakramentu postaje „mrtav" kada je govor o „grijehu". Krst je, prema tome, trenutak kada se postiže „oproštenje grijeha". Priličit je broj izričaja pomoću kojih milanski biskup izriče taj dio krsnoga otajstva. Nekada napominje da se u krsnoj vodi „pere" svaki „grijeh" i grešna „zaraza". Grijeh prilikom krsta „izlazi" iz krštenika i više se „ne vraća". U krstu se krivnja „otpušta". Čovjek „svlači grešni omot". Tu „odlaže grijehe". U krstu se grijeh „utapa" i „sahranjuje". Sakrament „oprašta" grijehe. On ih „opoziva" i „uklanja". Svi naznačeni izrazi uključuju da krštenik korjenito prekida s grešnim životom. Grijeh koji je do krštenja vladao čovjekom i određivao njegovu sudbinu u sakramentu gubi svaku moć i silu. Čovjek se oslobađa jarma koji je na nj stavio grijeh. Uništenjem grijeha gube se i njegove štetne posljedice.[2]

Krsna smrt

Učitelj iz Milana produbljeno razmišlja nad Post 3,1-24 i Rim 6,1-14 kada tumači što se zbiva u krsnome sakramentu. Zapravo polazi od „početka" ljudske povijesti. Drži da je Bog sazdao čovjeka da „živi" i da „ne umire smrću". To je bilo Božje „dobročinstvo" prema ljudima. Bog je želio da ono stalno „traje" i „stoji na snazi". Iskonska je besmrtnost neizreciva Božja „milost". Ali joj je uvjet bio da čovjek ne „kuša grijeha". Čovjek je imao ostati besmrtan uz pogodbu da ne „sagriješi". Međutim, na pozornicu je stupio „đavao" i „zmija" s „prijevarom" i „zasjedama". Čovjek je, zaveden od protivnika, ipak „sagriješio". Zbog toga je „postao podvrgnut smrti". Stavio se u „đavlovo podaništvo". Ali ni to nije moglo konačno poremetiti Božju „namjeru". Bog je, doduše, izrekao smrtnu „presudu" nad čovjekom koju nije mogla „dokinuti slabost čovjekova položaja". Kako je riječ o „božanskoj osudi", sami joj je Bog „iznašao" i „dao lijek". To je „krst". Krštenje dolazi iz Božje „namjere". Po njemu se „udovoljuje" božanskoj „presudi". U krstu se „dokida" iskonska čovjekova „osuda". Tako se opet vraća „dobročinstvo" ukoliko je „ispunjena osuda". Sada „lijek" donosi svoje plodove.

Ambrozije ponovljeno naglašuje da je silaženje u krsnu vodu stanovita „smrt" i „ukop". Krsni je zdenac „neka sahrana". Čovjek „se ukapa u počelo" vode i time „su-ukapa s Kristom". Krsna je kupka po „obliku" u

2 Usp. *Spis o tajnama,* 3,11-12; 3,18; 4,20-21; 6,32; 7,34; *Spis o otajstvima,* 2,1,1-2; 2,4,13; 2,7,20; 2,7,23; 3,1,7; 3,2,12.

neku ruku „lik groba". Ambrozije napominje da „voda" dolazi iz „zemlje" i zato predočava grob. Tko, dakle, u krstu silazi u vodu, zaranja u zemlju i tako se ukapa. U biti čovjek mora umrijeti da bi zadovoljio iskonskoj Božjoj presudi. Grijeh nužno dovodi do smrti, ali je „smrt lijek za grijeh". Kada „nastupi smrt", prestaje „grijeh". Tek kada „umremo", „prestajemo griješiti".

Milanski otac možda izražava svoju najdublju misao o krstu kada krst uzima za mogućnost da „živ čovjek umre". Razumije se da čovjek ne umire u odnosu na „tjelesni život". Ali ipak u krstu postaje „mrtav". Tu „kuša smrt". Riječ je, uistinu, o „smrti", mada ne „u istinitosti tjelesne smrti". U sakramentu čovjek umire s obzirom na „grijeh" i „zavodljivosti grijeha". Tako je zadovoljio Božjoj presudi s početka. Silazeći u krsnu vodu, čovjek se vraća u zemlju i na taj način provodi u djelo naredbu: „Prah si i u prah ćeš se vratiti" (Post 3,19). Čovjek je umro iako živi. Iz čivjeka je iščeznula istinska smrt, a to je grijeh. Istodobno se čovjek oslobodio „robovanja" kojim ga je podjarmio đavao, pravi začetnik grijeha i smrti.[3]

Krsno uskrsnuće

Ambrozije bilježi da vjernik u krštenju „uskrsava za Boga". To se zbiva „po Kristovoj milosti". Tako čovjek „uskrsava za život vječni" i „dobiva miris uskrsnuća". Ambrozije te misli izvodi jednim dijelom iz same krsne simbolike. Na to ga upućuje „izranjanje" iz krsne vode ukoliko je ono „slika uskrsnuća". Izlaženje iz krsnoga zdenca predstavlja izlazak iz smrti i povratak u život. U tome je smislu krsni „novoporod" isto što i uskrsnuće" jer „uskrsnuće" nije drugo doli preporod kojim „iz smrti ustajemo na život". Ambroziju se krst ukazuje „prijelazom" koji iz smrti vodi „u život". Stoga tvrdi da onaj „tko prijeđe preko toga vrela" zapravo „uskrsava". U pozadini stoji misao da je krštenje mogućnost da čovjek koji je „živ", ali „tjelesnim životom", već u ovome vijeku „uskrsne". Na taj način opet „dobiva" nebesko „dobročinstvo" koje je grijehom bio izgubio. Dobročinstvo je bilo u tome da je „čovjek bio sazdan da živi". Krst je zapravo „lijek" koji je Krist „pronašao" kako bi čovjek „uskrsnuo" i opet „stekao" početnu povlasticu besmrtnosti.[4]

3 Usp. *Spis o otajstvima,* 2,6,17-19.

4 Usp. *Spis o tajnama,* 4,21; 6,29; *Spis o otajstvima,* 1,4,12; 2,6,17; 2,6,19; 2,7,20; 2,7,23; 3,1,1-2.

Krst i dnevni život

Sam Ambrozije spominje da je katekumenima držao „svakodnevni nagovor" koji se odnosio na „ćudoredna" pitanja. Tim je izlaganjima bila svrha da se budući kršćani „pouče" i „obrazuju". Na taj su se način navikavali stupati „stazama svojih prethodnika". Pouka im omogućuje „krenuti na put" kojim su išli vjernici prije njih. Pošto su naučili počela kršćanske moralke, mogu — „obnovljeni po krstu" — prigrliti „oblik života" koji „dolikuje opranima" u krsnome zdencu. Ambrozije jasno uči da „grijeh" po krstu „izlazi" iz čovjeka i da se „ne vraća", ali uz uvjet da vjernik „čuva budnost" i „oblik života pravedna čovjeka". Biskup iz Milana traži da krštenikova „djela sjaje". Ona moraju ispred svega „staviti Božju sliku" po kojoj je čovjek „stvoren". Kako „progonstvo" još uvijek traje, krštenik koji je svjestan svoga krštenja ne smije slabiti u „ljubavi".[5]

2. — Vrelo krsnih učinaka

Trojstvo i krštenje

Ambrozije napominje dva novozavjetna mjesta koja pokazuju „nazočnost Trojstva u krstu kojim se krštava u Crkvi". To su Matejevi reci u 28,19 i 3,16-17. Prvo je mjesto znamenita krsna naredba. Drugo je opis Isusova krštenja kod kojega se očitovalo Trojstvo. Tako je i s kršćaninovim krštenjem koje nasljeduje i oponaša Kristovo. Ambrozije zacijelo misli na Trojstvo kada tvrdi da se u krstu obistinjuje „nazočnost božanstva". Štoviše, krsni se zdenac „blagosiva" da se ostvari „nazočnost vječnoga Trojstva". Po Ambroziju, dakle, krsno „djelovanje" izvire iz „prisutnosti" božanstva ili Trojstva u otajstvenome činu.[6]

Krsni čin i Duh Sveti

Milanski otac pripisuje Duhu Svetome ogromno značenje u krsnome sakramentu. Tu je ulogu već zamijetio u starozavjetnim krsnim nagovještajima. To se odnosi na Duha koji po Post 1,2 „lebdi nad vodama" stvaranja i u njima po tvrdnji iz Ps 32,6 izvodi svoje stvaralačko djelo. Ambrozije također drži da je i „golubica" iz Post 8,8-12 najava krsnoga djela Božjega Duha. Slično govori o „oblaku" koji po Izl 13,21-22 i 1 Kor 10,1 prati narod kroz pustinju. Na temelju Lk 1,35 Ambrozije zaključuje da je „oblak" navedenih biblijskih mjesta „pralik" treće božanske Osobe. I „anđeo" koji je silazio u jeruzalemsku kupku i „gibao vodu" (Iv 5,4) kršćaninu doziva u pamte djelovanje Duha u njegovu krštenju. Ambrozije postojano ističe da „sakramenta krsta nema" bez Duha Svetoga. Sve „djelovanje" u krsnoj vodi i „nad krštenikom" dolazi od Duha Svetoga koji u krštenju „pere" i „iscjeljuje". On poklanja „oproštenje grijeha". Po Duhu krštenik „prima dar duhovne milosti". Duh u krstu duši pruža „mir" i „spokoj". Samo je Duh sposoban „ohladiti tjelesne požude". Sve to zapravo znači da Duh Sveti u krsnome činu „izvodi istinu novoporoda".[7]

Kristov križ i krštenje

Ambrozije povezanost krsta i križa izvodi iz nekoliko već spominjanih biblijskih mjesta. Po njemu krsno značenje križa već najavljuje „maslinova grančica" koju je u korablju donijela „golubica koju je otpustio" Noa te se iznova „vratila" (Post 8,11). Ambrozije izrijekom bilježi da ta grančica predočava „drvo na koje je bio prikovan Gospodin Isus kada je trpio za nas". U istu svrhu napominje „drvo" kojim je Mojsije „gorku" vodu u Mari pretvorio u „slatku" (Izl 15,25). I to je nagovještaj djelotvornosti križa u krsnome zdencu. Slično je i s „drvetom" kojim Elizej „iz vode" podiže utonulo „željezo" (2 Kr 6,6). Ambrozije također u krsni okvir stavlja 1 Iv 5,8 i Rim 6,3. Iz svih spomenutih mjesta zaključuje da je križ neodvojivo vezan uz krst. Bez križa uopće „nema krsnoga otajstva", jer je „voda bez kristova križa obično počelo bez ikakva sakramentalnog učinka". To znači da je „voda bez propovijedi Gospodnjega križa bez ikakve koristi za spasenje". Po Ambroziju, „otajstvo spasonosnoga Križa posvećuje" krsnu vodu. Tek se nakon posvećenja može upotrijebiti kao „duhovna kupka" da se zadobije „milost". Krst zbog nazočnosti križa „otklanja slaboću svih ljudi" i „opoziva krivnju". Ambrozije ističe da je križ mjesto „gdje se krstimo". Krštenje potječe „otuda" jer je križ „svekoliko otajstvo". On „otkupljuje" i „spasava" jer je na njemu Krist „trpio za nas". Stoga je krsni „zdenac" prostor gdje se „propovijeda Gospodnji križ".[8]

---

5 Usp. *Spis o tajnama,* 1,1; 3,11; 7,41.
6 Usp. *Spis o tajnama,* 3,8; 4,20; 4,21; *Spis o otajstvima,* 1,5,18-19; 2,3,9.

7 Usp. *Spis o tajnama,* 3m9-11,13; 4,19-20.22.24; 9.59; *Spis o otajstvima,* 1,5,15.
8 Usp. *Spis o tajnama,* 3,10-11.14; 4,20; *Spis o otajstvima,* 2,2,6; 2,4,11.13; 2,7,23; 3,2,14.

ŠESTO POGLAVLJE

POTVRDA

Govoreći o sakramentu potvrde, najprije se zadržavamo na onome čime se to otajstvo obavljalo tijekom povijesti. Stoga u ovome poglavlju raspravljamo o polaganju ruku, pomazanju i znamenovanju znakom križa. Znamen pak pečata obrađujemo jer se u ranijim stoljećima tako nije nazivao jedino krst već i krizma.

1. — Polaganje ruku

Opća riječ

Ruka nije samo korisni tjelesni ud. Ona je također značajno izražajno sredstvo osjećaja i misli. Čovjek, doduše, prvenstveno govori jezikom, ali isto tako rukom. Ruka često prati jezik. Može izraziti što ni govoru nije moguće. Ruka je posebice znak čovjekove snage. U stisnutu se pesnicu sliva sva čovjekova moć. Ne kaže se uzalud da je ruka sazdala čovjeka.

Polaganjem ruke uspostavlja se bliska sveza između onoga koji polaže ruke i onoga na koga se one postavljaju. Po ruci polagatelj svoju moć prenosi na rukopoloženoga. Tako se među njima začinje najbliži odnos. Polaganje ruke pripada u prakret i iskonski obred svih vjera u svim narodima kroz sva stoljeća. Susreće se u svim kulturama i vremenima.[1]

Po sebi se razumije da nas zanima polaganje ruku u biblijskim vrelima jer se tu nalazi izvor polaganju ruku koje se obavljalo u Crkvi. Već ovdje ističemo da se u Starome i Novome zavjetu te kasnije u Crkvi ruka polagala u veoma različite svrhe i imala raznovrstan smisao.

Stari zavjet

U starozavjetnoj se Bibliji veoma često spominje polaganje ruku. Ruke su se stavljale u brojne svrhe. Navodimo najosnovnije. Čest je slučaj da se ruke polažu da se na nekoga prenese Božji blagoslov. Tako je Izrael — kako nas izvještava Post 48,8-20 — polaganjem ruku udijelio blagoslov svome potomstvu. U Br 27,18-23 stoji da je Mojsije položio ruke na Jozuu kako bi Jozua zadobio duh mudrosti i valjano mogao vršiti povjerenu službu. Isto čitamo u Pnz 34,9. Tu piše: „Jozua, Nunov sin, bi ispunjen duhom mudrosti jer je Mojsije na nj položio ruke". I leviti su se redovito uvodili u hramsku službu polaganjem ruku. Polaganje ruku posebice se primjenjivaše kod odabiranja. Onaj na koga su pružene ruke odvajao se od ostalih i na izniman način postajao Božjom svojinom. Isključivo je pripadao Bogu. Polaganje je ruku vezano i uz žrtve koje su se prikazivale Bogu. Činom polaganja ruku na žrtvu su se prenosili osjećaji, misli i nakane žrtvovatelja. Zato je čovjek mogao prinosom žrtava Bogu iskazivati zahvalnost, od njega tražiti oprost za grijehe te izraziti poklonstvene osjećaje. Čovjek se polaganjem ruku nekako poistovjećivao sa žrtvom. Žrtva ga je zastupala i zamjenjivala. Glasovit je slučaj s pustinjskim jarcem. Po izvještaju iz Lev 16,21-22, Aron je „svoje obje ruke stavio na glavu živa jarca" i time „sve izraelske grijehe, opačine i prijestupe". Tako je jarac „sa svim grijesima otjeran u pustinju" i tamo „odnio sve prijestupe". Čak su se, iako veoma rijetko, u drevnome Pismu ruke polagale na bolesnike da bi iznova zadobili zdravlje. Vidimo, dakle, da su se u Starome zavjetu polagale ruke da se stekne Božji blagoslov, nekoga odredi za posebnu službu, poistovjeti sa žrtvama koje se prikazuju Bogu i obavi odabranje kojim se postaje Božjom svojinom.[2]

Novi zavjet

Vrelo je novozavjetnoga polaganja ruku bez sumnje Stari zavjet. Stoga u Novome zavjetu susrećemo uglavnom istu primjenu i smisao polaganja ruku. Ruke se polažu u svrhu ozdravljenja, blagoslova i uvođenja u crkvene službe. Velika je pak novozavjetna novina u tome što se polaganje ruku shvatilo kao naročiti čin kojim se pojedinome vjerniku udjeljuje sila i moć Duha Svetoga. Treba, inače, dobro uočiti da se u Novome zavjetu polaganju ruku pripisuje prava učinkovitost. Novi zavjet zbilje poima realistički. Znaci su sredstva Božjega djelovanja. Stoga u zbilju provode i obistinjuju što naznačuju.[3] Budući da je za sakrament krizme najznačajnije „polaganje ruku" koje se spominje u Dj 8,14-25 i 19,1-7 te Heb 6,2, ta mjesta obrađujemo nešto podrobnije.

1 Općenito o smislu i rasprostranjenosti polaganja ruku vidi: J. COPPENS, *Imposition*, VII; J.B. BRUNON, *Imposition*, 569; Ch. MAURER, *Epithesis*, 161; J. NEUMANN, *Spender*, 24-25; A. WIKENHAUSER, *Apostel*, 103; O. BOECHER, *Dämonen*, 171-173.

2 O polaganju ruku u Starome zavjetu, usp. M. BERNOULLI, *Imposition*, 132-133; F. LAUBACH, *Brief*, 117; E. LOHSE, *Kheir*, 417-418; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 164; R. BERAUDY, *Initiation*, 569-570.

3 Usp. A. WIKENHAUSER, *Apostel*, 103; J. COPPENS, *Imposition*, 28-109; 1-27.110-173; M. BERNOULLI, *Imposition*, 132-133; E. LOHSE, *Kheir*, 420-421; Ch. MAURER, *Epithesis*, 161; J.B. BRUNON, *Imposition*, 569-570.

A. – Dj 8,14-17

Ulomak 8,14-17 iz *Djela* već se stoljećima smatra osnovnim novozavjetnim mjestom kojim se biblijski utvrđuje sakrament potvrde. Čitajući Dj 8,14-17 bez predrasude, nije teško uočiti da su tu naznačene točke koje sačinjavaju kršćansko otajstvo. U Dj 8,5-13 opisuje se Filipovo navjesničko djelovanje u Samariji. Plod toga djelovanja bijaše da su se Samarićani „krstili" (Dj 8,16). Ali kod krštenja na njih nije „sišao Duh Sveti" (Dj 8,16). Da bi „primili Duha Svetoga" (Dj 8,15), apostoli su iz Jeruzalema „k njima poslali Petra i Ivana" (Dj 8,14). Odmah primjećujemo da se u Pracrkvi smatra da samo apostoli dijele dar Duha Svetoga. Krstiti je mogao i Filip. Zato Petar i Ivan odlaze u Samariju. Bez njih vjernici ne mogu primiti Božjega Duha. Očito je, dakle, da se razlikuje djelitelj Duha od djelitelja krsnoga sakramenta. Drugim riječima, đakon ne može „polagati ruke", ali smije krštavati. Obred polaganja ruku pridržan je apostolima.

U Dj 8,14-17 također je naznačen i način kojim su Petar i Ivan krštenicima udijelili Duha. Veli se da su nakon molitve „na njih položili ruke i primili su Duha Svetoga" (Dj 8,17). Očito je da je „polaganje ruku" znamen Božjega Duha. Posredstvom „polaganja ruku" apostoli udjeljuju Duha. Tim se zakonom ovo otajstvo razlikuje od krštenja. Krst se obavlja vodom, Duh se daje „polaganjem ruku".

Iz Dj 8,14-17 dade se bez poteškoće razabrati koji je smisao što apostoli polažu ruke na krštenike. Tim činom Duh Sveti „silazi" na krštene. Oni ga tada „primaju". Kako se o tome izvješćuje u *Djelima,* lako se dođe na pomisao da je silazak i primanje Duha u Samariji duhovski blagdan za samarijske kršćane. To znači da je potvrda u neku ruku duhovski dolazak Duha za pojedinoga vjernika. U krizmi vjernik dobiva Duha koji je na Pedesetnicu sišao na apostole kako stoji u Dj 2,1-13. Budući da su prvi Duhovi neponovljivi događaj, kasnija su sakramentalna primanja Duha udioništvo na Duhu koji je na Duhove po prvi put sišao na Crkvu.

Po Dj 8,14-17 dar Duha koji se prima polaganjem apostolskih ruku potvrdu razlikuje od krštenja. Kasnije se u teologiji do danas raspravlja u kojem smislu „polaganje ruku" udjeljuje Duha koga krštenici nisu primili. U Dj 8,14-17 naznačuje se činjenica, ali se izrijekom ne utanačuje odnos krsta i potvrde. Svakako „polaganje ruku" iz Dj 8,14-17 daje dar koji se razlikuje od milosti u krstu. Zato je „polaganje ruku" sakrament različit od krštenja. Tako se redovito shvaća izvještaj iz Dj 8,14-17. Neki ipak tvrde da navedeni ulomak kao umetak i krivotvorina uopće ne spada u izvorni tekst

Djela. Koji put se kaže da u Dj 8,14-17 nije uopće govora o onome što danas nazivamo sakramentom krizme.[4]

B. – Dj 19,1-7

I taj se ulomak redovito broji među novozavjetna mjesta gdje je govor o sakramentu potvrde. Značajno je da se u Dj 19,1-7 krst i potvrda obavljaju u isto vrijeme. Neposredno poslije krštenja slijedi krizma. Iako je u Dj 19,1-7 jedino riječ o Pavlu, čini se da on nije osobno krstio efeške učenike. Pavao u 1 Kor 1,17 izrijekom spominje da ga Krist nije posalo „krštavati". Također poimence navodi koga je osobno krstio (1 Kor 1,14-15). Međutim, pošto su učenici u Efezu „kršteni" (Dj 19,5), Pavao im je „položio ruke". Tada je „na njih došao Duh Sveti". Posljedica je silaska Duha da su rukopoloženi stali „govoriti jezicima" i „proricati" (Dj 19,6). Očevidno je da su po Duhu dobili dar govora. Isto tako počeli su naviještati evanđelje. To su zasebni darovi Duha. Daje ih „polaganje ruku". U Dj 19,7 stoji da je Duh u Efezu sišao na kojih „dvanaestak muževa". Imamo dojam da se tom naznakom želi dozvati u pamet silazak Duha na prve Duhove. Broj „dvanaestak" nekako od sebe podsjeća na apostolsku dvanaestoricu. Dodajmo da neki autori i ovome ulomku niječu povijesnu vrijednost i izvornost.[5]

C. – Heb 6,2

Pisac u Heb 6,2 naznačuje da uz ostalo u temeljnu kršćansku poduku pripada govor o „polaganju ruku". Upotrijebljena grčka čestica *te* pokazuje da je „polaganje ruku" najuže vezano uz „krštenje". Iz Heb 6,2 proizlazi da je poslije krštenja neposredno slijedilo „polaganje ruku". Smisao je „polaganja ruku" podjeljenje Duha Svetoga. Krštenik treba u pouci upoznati koje mu darove daje Duh kada se nakon krsta na nj polože „ruke".

Istina je da su neki mislili da se „polaganje ruku" iz Heb 6,2 odnosi na otajstvo ređenja[6] ili na bolesnički sakrament. Ipak je zaista teško vjerovati

---

4 Usp. A. WIKENHAUSER, *Apostel,* 98; J. KUERZINGER, *Apostel,* 34; J. DAUVILLIER, *Temps,* 478; J.D.G. DUNN, *Baptism*, 55-72; J. AMOUGOU-ATANGANA, *Sakrament,* 85-87; A. STEINMANN, *Apostel*, 82-83; J. COPPENS, *Imposition,* 184-188.220-228.232-241; J. COPPENS, *Confirmation,* 124-128; B. NEUNHEUSER, *Baptême,* 49-52.

5 Usp.A. WIKENHAUSER, *Apostel,* 220; J. DAUVILLIER, *Temps,* 478-479; J. AMOUGOU-ATANGANA, *Sakrament,* 92-96; TOB, 118 bilj. *z;* K. ALAND, *Taufe,* 15-18; J.D.G. DUNN, *Baptism,* 83-89; J. COPPENS, *Imposition,* 188-193.228-231. 241-243; J. COPPENS, *Confirmation,* 125-126.128.129.

6 Usp. *Dj* 6,6; 13,3; 1 *Tim* 4,14; 5,22; 2 *Tim* 1,6.

da su ta dva čina bila predmetom kršćanskoga „početnoga nauka" (Heb 6,2) i da su na počecima vezana s krstom tankim nitima. Stoga je razborit sud stručnjaka koji u izričaju „polaganje ruku" iz Heb 6,2 vide naznaku za sakrament krizme.[7]

Crkveni obred

Redovito se, kada je riječ o kršćanskome obredu, pod utjecajem Heb 6,2, Dj 8,17 i 19,6 govori o „polaganju ruku". Ali se izraz „polaganje ruku" u zapadnoj Crkvi javlja tek u 13. stoljeću. Ranije zapadni dokumenti i teolozi pišu „polaganje ruke".[8] Inače je neobična povijest toga obreda. Poslije apostolskoga doba za neko vrijeme posve iščezava. Nema mu traga kao liturgijskome činu. Tek se možemo pozvati na gnostike[9] kao neizravne njegove svjedoke u Crkvi drugoga vijeka. Međutim, od početka trećega stoljeća[10] polaganje ruku neobično često susrećemo u bogoslužju. Zapravo po mnogostrukosti uporabe s polaganjem se ruku ne može usporediti nijedan drugi obred. Uz biblijsku namjenu u Crkvi se polaganjem ruku vrši obred egzorcizma, prati pomazanje umirućih i obavlja izmirenje grešnika.[11] Posebice ističemo polaganje ruku na katekumene [12] u vrijeme korizme. Svaki dan je egzorcist uz posebnu molitvu polagao ruku na buduće krštenike. To je vršio u znak oslobođenja od Zloga i njegova utjecaja. Taj je obred na Svetu subotu obavljao sam biskup. Tako su se katekumeni pripravljali na krsno otajstvo.

Znamo da polaganje ruke ima naročitu ulogu u potvrdnome sakramentu.[13] Ali je i u toj točki povijest polaganja ruke jako složena. S prvim desetljećima trećega vijeka polaganje ruke susrećemo u obredniku krizme. Tada je u Crkvi živa svijest da taj obred kao sakrament Duha Svetoga potječe od samih apostola. U polaganju ruke vidi se bitni čin sakramenta krizme. Ta misao ostaje na snazi neko vrijeme. Potom polaganje ruke donekle

---

7 Usp. C. SPICQ, *Epître*, 148; J. HEREING, *Epître*, 58; O. KUSS, *Brief*, 77; A. STROBEL, *Brief*, 135; O. MICHEL, *Brief*, 240; J. AMOUGOU-ATANGANA, *Sakrament*, 77; G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Taufe*, 318-324; J. COPPENS, *Imposition*, 194-196; J. COPPENS, *Confirmation*, 126-127.
8 Usp. H. BOURGEOIS, *Avenir*, 46.53-56.
9 Usp. F.X.J. DOELGER, *Sakrament*, 8.
10 Usp. P. GALTIER, *Imposition*, 1314; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 6-8; J. COPPENS, *Imposition*, 285-312.
11 Usp. J. COPPEN, *Imposition*, VII.
12 Usp. J. COPPENS, *Imposition*, 49-50.52; O. BOECHER, *Dämonen*, 171-173.
13 Usp. P. GALTIER, *Imposition*, 1319-1324; B. NEUNHEUSER, *Baptême*, 227; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 6-8; J. COPPENS, *Imposition*, 287-292; J.B. BRUNON, *Impositon*, 553-558; A. HAMMAN, *Baptême*, 198.

počinje gubiti na značenju u sakramentalnome obredniku. Posebice u istočnim Crkvama polaganje ruke ustupa mjesto pomazanju. U nekim se od tih zajednica polaganje ruke posve zaboravlja. Ipak ima i istočnih obreda gdje se ono očuvalo. Tako je u istočnoj Siriji. Isti je obred uvršten i u obrednik aleksandrijskoga patrijarhata. U afričkoj je Crkvi dobro poznato polaganje ruke kao znamen sakramentalnoga dara Duha Svetoga. Isto vrijedi za galski i vizigotski obrednik. Polaganje ruke u smislu potvrde dugo je i od davnine nazočno i u rimskome obredniku. Ali je u stanovitome razdoblju i tu taj obred mnogo izgubio na smislu. Nekako se počeo shvaćati kao nenužni dodatak potvrdnome pomazanju. Dapače polaganje ruke neko vrijeme postupno nestaje iz rimskoga obrednika. Opet je uvedeno g. 1752.

U sv. Ambrozija

Na prvi se pogled stječe dojam da u milanskome bogoslužju nije ni bilo obreda polaganja ruke kod podjele sakramenta potvrde. Ambrozije ga izrijekom ne spominje. Ali bi zaista bilo neobično da se u Milanu obred nije vršio kada je u to doba nazočan u svim zapadnim crkvama. Vjerojatno Ambrozije obred ne navodi jer je ionako dobro poznat. Inače i Ambrozije neizravno svjedoči za polaganje ruke. U njegovim djelima čitamo izričaj *signaculum spiritale.*[14] Očito je *signaculum* prijevod za *sphragis* (=„pečat"). U potvrdu svoje misli Ambrozije navodi 2 Kor 1,21-22. Za Ambrozija *signaculum* („pečat") je naziv kojim se oslovljava Duh Sveti. Vidi se da Ambrozije želi kazati da se polaganjem ruku na vjernika stavlja „pečat" koji je „duhovan" jer dolazi od Duha Svetoga.[15]

2. — Potvrdno pomazanje

Profana uporaba ulja

Drevni je čovjek mnogo držao do ulja i njegova pomazanja. To posebice vrijedi za stanovnike staroga Istoka. Ali podjednako su se uljem služili Grci i Rimljani kao i ostali narodi južnih predjela. Ulje je bilo sastavni dio ishrane. Izobilje je ulja svjedočilo za veliko bogatstvo. Bilo je rasprostranjeno uvjerenje da ulje sadrži mnoge i raznovrsne moći. Uljem se rado njegovala koža i mazalo tijelo. Ljudi su antike smatrali da ulje osnažuje tijelo,

---

14 Usp. *Spis o tajnama*, 7,42 i *Spis o otajstvima*, 3,2-10.
15 Usp. P. GALTIER, *Imposition*, 1371; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 10; J. COPPENS, *Imposition*, 306; J. B. BRUNON, *Imposition*, 555-556; H. LECLERCQ, *Onction*, 2123; J. NEUMANN, *Spender*, 64-65.

povoljno djeluje na mišiće i odstranjuje tjelesnu nečistoću. Općenito se mislilo da mazanje tijela uljem doprinosi dobru raspoloženju. Ulje ugodno raspoloženje uvećava i uspostavlja ako je izgubljeno. Ulje se ulijevalo u kupku da bi pomoglo kod kupanja. I športaši su prije natjecanja posizali za uljem. Držali su da im omogućuje odličnu pripremu za športska natjecanja. Ulje je pratilo najrazličitije svečanosti i veselja. Ni liječništvo se nije moglo proći bez ulja. Liječnici su bili osvjedočeni da ulje može ozdraviti bolne udove.[16]

Opća religiozna uporaba

Uz čisto profanu primjenu ulja valja istaknuti i njegovo religiozno značenje. Ulje se u drevnim religijama upotrebljavalo kao sredstvo u borbi protiv zlih sila. U ono su doba ljudi vjerovali da protivni dusi neprestance i posvuda vrebaju kako bi čovjeku uskratili sreću, poremetili zdravlje i oduzeli život. Mazanje uljem imalo je otkloniti štetni đavlov utjecaj. Ulje se također primjenjivalo u egzorcističkim obredima. Općenito se prihvaćalo da ulje liječi od đavolske opsjednutosti.[17]

Ulje u Starome zavjetu

Ulje se često susreće u Starome zavjetu. Tu je znak veselja, Božjega odabranja i blagoslova. Njime se pomazuje sve što se odvaja od svjetovnoga da na zaseban način po bogoslužju i obredima služi Bogu. Mjesta i predmeti u kultskoj uporabi pomazani su uljem u znak pripadnosti Bogu i njegovoj službi.[18] U drevnoj Bibliji uljem se pomazivalo i ljude. Htjelo se istaknuti da su izdvojeni, odabrani i na izniman način u Božjoj blizini. Pomazani ljudi smiju stupiti pred Boga kao narodni predstavnici i poslanici. Ali i Boga zastupaju u narodu ukoliko su pomazani. Redovito imaju naročitu službu i ulogu. Pomazanjem im Bog udjeljuje svoga Duha kako bi bili sposobni ostvariti službu za koju su odabrani i izdvojeni. To je pravi smisao njihova pomazanja.

Kada je riječ o pomazanju u Starome zavjetu, na prvome mjestu treba navesti kraljevsko pomazanje. Izraelski kralj slovi kao najodličniji pomazanik. Rekne li se u starozavjetnome okviru pomazanik, smjesta se misli na kralja. Kralja je pomazivao uljem prorok, narodni zastupnici ili sam narod. Pomazanjem Jahve je kralju davao svoga Duha. Time je vladar postajao Jahvin opunomoćenik. U njegovo je ime vladao odabranim narodom i narod zastupao pred Bogom. Uljem pomazanja kralj je stjecao naročitu snagu koja ga je štitila protiv svih neprijatelja.[19]

U Starome zavjetu uljem se pomazivao i Veliki svećenik. Stoga se nazivao pomazanim svećenikom. Pomazanjem je postajao svet. To znači da je odvojen od ostalih ljudi kako bi bio posve u hramskoj i Božjoj službi. Starozavjetno Pismo iznimno rijetko navodi da bi Veliki svećenik već samim pomazanjem dobio Božjega Duha. Tu misao susrećemo izrazitije samo u kumramskim spisima. Po kumramskoj teologiji Veliki svećenik kao takav za svoju službu prima dar Duha. Jednako se rijetko u starozavjetnoj Bibliji napominje da su uz Velikoga svećenika ostali svećenici pomazani uljem. Tek na par kasnijih mjesta ima o tome nekoliko napomena.[20]

Prorok je također u stanovitome smislu bio pomazan uljem. Sam je Bog odabirao i pomazivao proroka. Stoga se čini da proroci nisu nikada u Starome zavjetu pomazivani materijalnim uljem. Kada se govori o proročkom pomazanju, očito se izričaji „pomazanje" i „ulje" uzimlju u prenesenom značenju. Služe kao slika kojom se ističe da Jahve proroka uvodi u proročku službu. Po duhovnome pomazanju prorok je primao Duha da može izvršiti svoje poslanje. Duh je proroka uvodio u Božja otajstva. Prorok je pomazanjem postajao službenik Riječi i Duha te naviještao nebeske tajne.[21]

Ulje i pomazanje u potvrdi

Ambrozije[22] u svojim spisima bilježi da poslije krštenja biskup novokrštenika pomazuje uljem koje on naziva grčkom riječju *mýron.* Naziv je preuzeo iz krsnoga istočnog bogoslužja. *Mýron* označuje ulje kojem se dodaje balzam i razni drugi miomirisni sastojci. To se ulje posvećuje i blagosiva odvojenim obredom kojim se Duh Sveti zaziva da ulje natopi svojom posebnom milošću. Oci katkad djelovanje Duha nad tim uljem uspoređu-

---

16 Općenito o značenju ulja i pomazanja za drevnoga čovjeka vidi: O. LESQUIRT-M.F. LACAN, *Huile,* 552-553; H. SCHLIER, *Elaion,* 468-470; MICHAELIS, *Myron,* 807-809; O. BOECHER, *Dämonen,* 216-217; W. GRUNDMANN, *Khrio,* 484-485; D. LYS, *Onction,* 214; J. COPPENS, *Confirmation,* 131-133; J. NEUMANN, *Spender,* 72-74; F. HESSE, *Khriô,* 485-486.

17 Usp. O. BOECHER, *Dämonen,* 216-217.

18 Usp. D. LYS, *Onction,* 214; I. de la POTTERIE, *Onction,* 866-870.

19 Usp. J.R. VILLALON, *Sacrements,* 99.121.213-217.219-225; O. BOECHER, *Dämonen,* 217; I. de la POTTERIE, *Onction,* 866-870; D. LYS, *Onction,* 214; F. HESSE, *Khriô,* 487-489.

20 Usp. J.R. VILLALON, *Sacrements,* 99.213-215.227-233; I. de la POTTERIE, *Onction,* 866-870; D. LYS, *Onction,* 214; F. HESSE, *Khriô,* 489-490.

21 Vidi J.R. VILLALON, *Sacrements,* 99.218-219.225-227; I. de la POTTERIE, *Onction,* 866-870; D. LYS, *Onction,* 214; F. HESSE, *Khriô,* 490-491.

22 Usp. *Spis o otajstvima,* 3,1,1.

ju pretvorbi koju Duh vrši nad euharistijskim česticama. Tim se uljem vjernik pomazuje pošto je kršten. Nekršteni ne može primiti „mirisno ulje". Pomazuje se glava, ali i drugi tjelesni udovi kao usta, ruke, čelo i oči. U Istočnoj crkvi „mirisno ulje" je naziv za sakrament krizme. U zapadnim je obredima sastavni dio toga otajstva.

Učinci i smisao pripisan ovome pomazanju dosta su bogati. To se pomazanje posebice dovodi u svezu s Duhom Svetim i njegovim darovima. Po *myron* krštenik postaje hram Božjega Duha. Duh Sveti djeluje u vjerniku i po njemu u svijetu. Pomazanjem tim uljem vjernik stječe duhovna osjetila kako bi, prosvjetljenjem Duha, mogao shvatiti nebeska otajstva. Duhovna osjetila osposobljuju krštenika da nazre neizrecivo otajstvo Božje nazočnosti koja ga okružuje sa svih strana.

Oci su naročito isticali znakovitu vrijednost miomirisnosti potvrdnoga ulja. Učili su da Duh Sveti po „miomirisnome ulju" vjerniku daje udio na miomirisu koji je Isus Krist. Time krštenik postaje vjesnikom evanđeoske istine. Svojim životom širi miomiris evanđelja i tako nevjernike poziva da pristupe kršćanskoj zajednici. Vjerniku je dosta da živi kreposno pa da bude širitelj evanđelja. Kršćanske kreposti u svijet unose Kristov miomiris i tako vrše apostolsko poslanje.[23]

3. — Znak križa

Kroz povijest

U kršćanskome životu kao i u inicijacijskim obredima veoma se rano počeo rabiti znamen križa. Taj znak nosi različita imena. Kao obredni čin javlja se na različitim mjestima u obavljanju inicijacijskih sakramenata. U grčkim kršćanskim spisima redovito susrećemo pojmove „pečat" i „pečatiti" kada se govori o utiskivanju križa na vjernikovo čelo. Latinski oci u toj zgodi posižu za riječima koje znače „znamenovanje", „znamen", „Gospodnji znamen", „pečaćenje", „bilježiti" i „zapečatiti".

Stavljanje znaka križa na čelo u obredima četvrtoga stoljeća nema posvuda u Crkvi jedinstveno mjesto i vrijeme. Negdje se „znamenovanje" križem vrši već pri katekumenovu upisu u popis onih koji će na Svetu subotu te godine pristupiti krštenju. Isti znamen prati egzorcizme koji se kroz ko-

23 Usp. Z.V. LINIĆ, *Taufe*, 166-173; B. NEUNHEUSER, *Baptême*, 229-231; R. BERAUDY, *Initiation*, 542-544; J. DANIÉLOU, *Bible*, 156-173; A. PIEDAGNEL-P. PARIS, *Cyrille*, 122 bilj. 2.127 bilj.1; D. van des EYNDE, *Rite*, 68-69; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 5-15; B. WELTE, *Salbung*, 59-64; H.M. RILEY, *Intiation*, 353-357.388-412; A.G. MARTIMORT, *Confirmation*, 179-182; *Signes*, 168-187.

rizmene tjedne obavljaju na katekumenu. U pojedinim se krsnim obrednicima „znamenovanje" vrši poslije odreknuća đavla.

Opći smisao

Obredu „znamenovanja" križem kršćanska je predaja pripisivala veliko značenje. Znakom križa stavljenim na čelo na početku katekumenata isticalo se da katekumen kao svojina želi posve pripadati Kristu. Istim su se znakom u katekumenatu i u krsnome obredu od vjernika udaljavale protivničke sile i đavao. Postavljanjem križa na vjernika u dušu se ucrtavala Kristova slika i tako uspostavljao osobni odnos s Gospodinom. Očito se po znamenu križa htjelo dozvati u svijest da sva milosna dobra dolaze iz Isusova križa.

U potvrdi

Ipak je „znamenovanje" steklo najveće značenje u Crkvama gdje je taj obred vršio biskup na koncu krsne inicijacije. Biskup je posvećenim uljem u čelo novokrštenika ucrtavao znak križa. Zbog toga se često čitav pokrsni inicijacijski obred nazivao „znamenovanje križem". Gotovo da je u određenome razdoblju potisnuo naziv „potvrda".[24] I u milanskoj crkvi „znamenovanje" dovršava krsne obrede. Ono se tu poistovjećuje sa sakramentom krizme. Stoga se veže uz dar Duha Svetoga koga nam je zaslužio Isusov križ.[25]

4. — Pečat

Opća primjedba

Pečat je ljudima poznat od najdavnijih vremena. Upotrebljavao se u svečanim prigodama, ali je nazočan i u najobičnijem dnevnom životu. Pečat se činio od veoma različitih tvari. Oblici su pečata bili različiti. Riječ pečat po sebi može značiti žig kojim se pečati i otisak koji ostaje poslije

24 Usp. B. BOTTE, *Vocabulaire*, 8-12.22; P. GALTIER, *Imposition*, 1340; H. LECLERQ, *Onction*, 2123; D. van den EYNDE, *Rites*, 70-71; H. BOURGEOIS, *Avenir*, 48-49.58-60; J.P. BOUHOT, *Confirmation*, 38; A. HAMMAN, *Baptême*, 86-87; J. DANIÉLOU, *Théologie*, 385-386; Z.V. LINIĆ, *Taufe*, 125-130; J. COPPENS, *Confirmation*, 130-131; J. COPPENS, *Imposition*, 53.313-323; H.M. RILEY, *Initiation*, 392.

25 Usp. J. COPPENS, *Imposition*, 318; H.M. RILEY, *Intiation*, 392-396; A. HAMMAN, *Baptême*, 86-87.

pečaćenja. Pečati su se često utiskivali u prstenje što se nosi na ruci. Bili su izrađeni od dragocjenoga kamenja. Pečatom se pečatilo što se htjelo zadržati tajnim i zatvorenim. Isto tako žig se udarao da se za nešto jamči i o nečemu svjedoči.[26]

Pečat je poznat i široko rasprostranjen u staro doba. Vjerski i svjetovni drevni život pozna pečat i njegovu ulogu. Pečatom se posebice izražavalo da neka zbilja pripada određenome vlasniku.[27] Pečat nalazimo i u poganskome vjerskome životu. U mnogim pečatima urezane su slike najrazličitijih božanstava. Po žigu je vjernik dotičnih vjera uspostavljao najužu svezu s pojedinim božanstvom.[28]

Stari zavjet

U starozavjetnoj hebrejskoj Bibliji nalazi se kojih trinaest mjesta gdje se upotrebljava riječ „pečat". Sami su se Septuagintini prevodioci rijetko služili pojmom „pečat". Inače je u Starome zavjetu nadasve poznat pečat koji je posjedovao Veliki svećenik. Pečat je bio zlatan. Imao je natpis: „Posvećen Bogu" ili „svet za Boga". Te su riječi služile kao lozinka. Izražavale su da Veliki svećenik kao Božji službenik na poseban način pripada Bogu. U Izl 28,36 spominje se Aronov pečat. Ulogu pečata bilježi i Ezekijel. Veli da Izraelci nose na čelu upisano slovo tau (Ez 9,4). To se slovo u ono doba pisalo nalik na križ. Tim se pečatom izražavala pripadnost Božjemu narodu. Općenito govoreći, smijemo kazati da je pečat u starome Pismu imao veći broj namjena. Pečat je udjeljivao opunomoćenje. Svjedočio je za autentičnost, zasnivao netaknutost, izražavao otajstvenost i ukazivao na dragocjenost. Čak se u Starome zavjetu i obrezanje uzimalo za neku vrstu pečata.[29]

Židovstvo

Židovski teolozi i rabini poznaju znakovitost pečata. Ona je čak šire i dublje rasprostranjena u njihovim razmišljanjima nego u samoj Bibliji. To se posebice odnosi na Filona koji u svome razmatranju polazi od Post 1,26-27 i 2,7. Misao pečata izvodi iz biblijske tvrdnje da je Bog u Adama udahnio svoj „dah" i položio svoju „sliku i sličnost". Filn pojam „dah"

---

26 Općenito o pečatu, usp. M. BOUTTIER, *Sceau,* 281-282; G. FITZER, *Sphragis,* 939; J. DANIÉLOU, *Bible,* 77.
27 Usp. M. BOUTTIER, *Sceau,* 281-282.
28 Usp. G. FITZER, *Sphragis,* 939-943.
29 Usp. G. FITZER, *Sphragis,* 943-946; J.R. VILLALON, *Sacrements,* 66-68.

dovodi u svezu s Božjim „duhom". Duh je u Adama utisnuo božansku „sliku i sličnost". Položio ju je u čovjekov „duh". Ta je „slika i sličnost" zapravo „Božji pečat" u čovjeku. Filon dodaje da se u „pečatu" nalazi Riječ. Tako čovjek u sebi ima „Božji pečat" koji potječe od Duha, a sadrži Riječ. Rabini su — slijedeći Filona — dodali da se „Božji pečat" po rođenju s Adama prenosi na svakoga njegova potomka.[30]

Novi zavjet

Na novozavjetnim stranicama susrećemo riječi „pečat" i „zapečatiti". Obje riječi najčešće imaju preneseni smisao. Iznimka je Mt 27,66 gdje piše da su farizeji „zapečatili kamen" koji se nalazio nad Isusovim grobom. Očito je „zapečatiti" na tome mjestu uzet u doslovnome smislu. To više nije slučaj s Rim 15,28. Pavao, jamačno, uz doslovnost pomišlja i na slikovitost riječi. Isto treba kazati o uporabi riječi u knjizi Otkrivenja (7,3; 22,10). Tu bi se moglo pomisliti da je „zapečatiti" uzet u doslovnome značenju. Ali ne treba zaboraviti da je *Otkrivenje* apokaliptički spis gdje se skoro sve uzima za sliku i znak. Tu opću napomenu valja zacijelo protegnuti i na „zapečatiti". O istoj riječi u 2 Kor 1,22 te Ef 1,13 i 4,30 nije potrebito ovdje pisati jer smo to odvojeno obradili. Ivan u Iv 6,27 „zapečatiti" primjenjuje na Krista. Veli da ga je „opečatio Bog Otac". Evanđelist želi kazati da Otac „svjedoči" za Isusa. On ga šalje i posvećuje. U Iv 3,33 „pečatiti" ima uobičajeno značenje „svjedočiti" posredstvom pečata.

Imenicu „pečat" upotrebljava Pavao u nekoliko navrata[31] i nešto češće Ivan u *Otkrivenju.*[32] Rekosmo da je „pečat" značajan za apokaliptičku književnost. U *Otkrivenju* „pečat" ima doslovni smisao kada je riječ o „pečatu" koje knjige (Otk 5,1; 6,1-12; 8,1). Ali u Otk 7,2 i 9,4 čitamo o „pečatu živoga Boga" koji anđeo stavlja „na čelo" ljudi kao znak da pripadaju Bogu. Nema dvojbe da Ivan na tim mjestima žig uzima u slikovitome značenju i njime izražava nutarnja svojstva koja su potrebita da netko postane član Božjega naroda.[33]

---

30 Usp. G. FITZER, *Sphragis,* 946-947; J.R. VILLALON, *Sacrements,* 68-72.
31 *Rim* 4,11; 2 *Tim* 2,19; 1 *Kor* 9,2.
32 Usp. *Otk* 5,9; 6,1; 6,3; 6,5; 6,7; 6,9, itd.
33 Usp. G. FITZER, *Sphragis,* 948-952.980; J. R. VILLALON, *Sacrements,* 73-77.

Profana uporaba i značenje

Pečat se trajno primjenjivao u različitim zgodama i s raznovrsnim nakanama. Pečat su, razumljivo, posjedovali službeni spisi. I oporuke su se u znak valjanosti pečatile. Po žigu se utvrđivalo vlasništvo i svojina. Pečat je bio znamen zaštite. Rimska je vojska rabila žig. Novaci su na stavnji pečaćeni žigom. Pečat se redovito utiskivao u podlakticu. U njemu se nalazilo ime vojskovođe kome je vojnik pripadao. Svi su robovi na Istoku bili opečaćani pečatom gospodara kome su robovali. Na Zapadu žig se stavljao jedino na odbjeglog i opet uhvaćenoga roba. Službenici poganskih hramova nosili su pečat božanstava u čijoj su se službi nalazili. Pastiri su žigom označavali životinje koje pripadaju njihovu stadu.[34]

Pečat kao naziv za sakramente

U kršćanskoj literaturi „pečat" veoma rano počinje označavati krsno otajstvo. U polovici drugoga stoljeća to je toliko uobičajeno da Herma u *Pastiru* krst naprosto naziva „pečat".[35] Vjerojatno jednako treba shvatiti i Klementovu[36] uporabu istoga pojma. Tako u ranim kršćanskim spisima „pečat" postaje jedan od osnovnih krsnih naziva. Na krštenje su se primjenjivale različite misli i tumačenja koja su uz „pečat" vezana u biblijskim izvorima, hebrejskoj teologiji i profanome životu i postupanju. Tako se, primjerice, krst ukoliko je „pečat" smatralo pečatom prihvaćene vjere i duhovnim obrezanjem koje učlanjuje u novozavjetni Božji narod. Po krstu kao „pečatu" vjernik se uključuje u Kristovu vojsku i stado. Prelazi u Kristovo vlasništvo. „Pečat" vjernika štiti protiv zla i đavla. Posebice valja napomenuti da Oci katkad govore o „neuništivome pečatu". Tako nazvilju krst kada kane istaknuti da je krsna milost trajna. Nitko je ne može osporiti ni izbrisati. Neprestano ostaje u vjerniku. Ne smijemo, napokon, zaboraviti da je „pečat" nerijetko označavao i sakrament krizme. Tako je u najmanju ruku bilo u otačko doba.[37]

34 Usp. J. DANIELOU, *Bible*, 78-84.
35 Usp. *Sim* 8,2,3; 6,3; 9,16,3-7; 17,4; 16,4.
36 Usp. 2 *Kl* 7,6; 8,6.
37 Usp. J. DANIELOU, *Bible*, 76-98; J. DANIELOU, *Théologie*, 384; B. NEUNHEUSER, *Baptême*, 85-87; G. FITZER, *Sphragis*, 952; Z.V. LINIĆ, *Taufe*, 230-231; S. REGLI, *Firmung*, 302.

5. — Potvrda i njezin smisao

Povijesna napomena

Valjda u povijesti kršćanskih sakramenata nije ništa tako složeno i zagonetno kao povijesni put krizme. Zaista je njezin razvoj posut najrazličitijim nejasnostima i poteškoćama. Već kod pitanja biblijske utemeljenosti niču neprilike. Kada se nabroje novozavjetna mjesta, kao 2 Kor 1,21-22; 1 Iv 2,20-27; Heb 6,2; Dj 8,14-17 i 19,1-7 da se nađe u Pismu oslonac za potvrdu, smjesta se javljaju egzegeti s raznim prosvjedima. Neki vele da na spomenutim stranicama nije uopće govor o potvrdi. Drugi su skloni nijekati povijesnu vrijednost pojedinim navedenim ulomcima. Oci su zaista mnogo pisali o potvrdi. Njihove knjige, tumačenja i kateheze vrve dubokim i korisnim razmišljanjima. Ali je i otačku misao teško složiti i do u tančine proučiti, jer Oci redovito potvrdu promatraju u sklopu cjelokupne kršćanske inicijacije koju uzimaju za jedan čin. Stoga ti rani učitelji neosjetno prelaze s jednoga sakramenta na drugi. Zbog toga nismo uvijek sigurni na što se odnose njihove tvrdnje. Zna se da se sakrament krizme u Crkvi podjeljivao posredstvom različitih znakova. Jednom je to polaganje ruke, drugi put pomazanje ili utiskivanje znaka križa u čelo. Potvrdu u jednome dijelu kršćanstva podjeljuje biskup, u drugome sami krsni službenik. Ni učinke ovoga sakramenta nije jednostavno omeđiti i jasno izložiti. Zasebno je poglavlje odnos krizme prema pokrsnome pomazanju i samome krsnome sakramentu. Možda zapletenost sakramenta potvrde ništa toliko ne odaje koliko raznovrsna imena kojima se nazivao ovaj sakrament. Tako u otačkim spisima susrećemo slijedeće nazive: „potvrđivanje", „krizmanje", „krizma", „ulje", „balzam", „znamenovanje", „pečaćenje", „pečat", „polaganje ruke", „savršenost" itd. Različite su i riječi koje izražavaju način kako se vrši ovaj sakrament. U izvorima nailazimo na „potvrditi", „pomazati", „dovršiti", „zgotoviti", „krizmati" i tome slično. Ni danas nije lako govoriti o koristi i nužnosti potvrde. Jedva da još uvijek postoje prava djela gdje se sustavno i valjano sve obrazložilo što je u svezi s krizmom. Stoga je razumljivo što je potvrda uglavnome odsutna iz kateheze i redovite propovijedi. Zaista se ukazuje nekom vrstom nedonoščeta među kršćanskim misterijima.[38]

38 Usp. J. DANIELOU, *Bible*, 156; P. de DUNIET, *Confirmation*, 2515; D. van den EYNDE, *Notes*, 258; B. BOTTE, *Vocabulaire*, 15-18; L. LECUYER, *Confirmation*, 23; A.G. MARTIMORT, *Signes*, 178; B.H, *Etat*, 324; M.B. C de VAUX SAINT CYR, *Sacrement*, 16; J. HUARD, *Confirmation*, 81.

Potvrda i Duh koji je sišao na Isusa

Oci su otajstvo potvrde često u svojim tumačenjima vezali uz silazak Duha na Isusa poslije njegova krštenja. Evanđelja pokazuju da je Krist u sili Duha stao vršiti svoju propovjedničku službu. Isusovo je svekoliko djelovanje prožeto Duhom. Snagom je božanskoga Duha naviještao veselu vijest, činio čudesa i poučavao ljude. Božji Duh prati Kristovo javno djelovanje. Oci ističu da je Isus započeo svoj rad u narodu nakon krštenja kada je na nj sišao Duh Sveti. Isto otajstvo primjenjuju na kršćanina jer su osvjedočeni da učenik u životu ostvaruje po vlastitoj mjeri Kristovo otajstvo. Polazeći otuda, potvrdu su shvatili kao sakrament kojim Kristov Duh silazi na vjernika poslije krštenja. Silom toga Duha vjernik stječe udio na Isusovu poslanju. I vjernik po svojim mogućnostima preuzima ulogu širitelja evanđelja. Nju obavlja vođen i prosvijetljen Božjim Duhom.[39]

Potvrda i Duhovi

U otačkim spisima susrećemo pokušaj da se potvrda također poveže s otajstvom Duhova (Dj 2,1-13). Silazak Duha na apostole na duhovski blagdan bitni je događaj u životu Crkve. Duh je na Pedesetnicu osposobio apostole za vršenje apostolske službe. Rasvijetlio ih je, uveo u tajne i dao im moć da mogu plodonosno propovijedati Riječ. Ali Duha koga su dobili apostoli nisu primili samo za se već za čitavu zajednicu. Toga su Duha davali ostalim vjernicima. Tako su se ostvarila starozavjetna obećanja da će u posljednjem razdoblju povijesti spasenja Duha primiti cijela zajednica. Duh više neće počivati na pojedinim i odabranim osobama. Oci uče da se to obistinjuje u sakramentu krizme. Krizmanik stječe udio na Duhu Svetome koji je sišao na apostole na Pedesetnicu. U krizmi se Duh prve Pedesetnice nastanjuje u potvrđenome. Smisao toga silaska Duha sliči silasku Duha na Duhove. Duh obuzima i zahvaća krizmanika da bi ga osposobio vršiti navjesničku ulogu Crkve. Po Duhu krizme vjernik postaje svjedok evanđelja. Evanđelje širi svojom riječju i svojim primjernim životom. Zato se smije reći da je potvrda duhovski blagdan zajednice u kojoj se to otajstvo obavlja kao i pojedinih kršćana na koje silazi Duh Pedesetnice. Što je Pedesetnica iz Dj 2,1 za Pracrkvu, slavlje je krizme za pojedinu kršćansku općinu. Zato je krizma poput prve Pedesetnice obnova saveza s Bogom i primanje novoga zakona. U potvrdi se obnavlja kroz povijest otajstvo duhovskoga blagdana.[40]

---

39 Usp. J. DANIELOU, *Bible,* 162; J. LECUYER, *Confirmation,* 37-43; A.G. MARTIMORT, *Signes,* 185-186; *Confirmation,* 164-171; J. LECUYER, *Sacerdoce,* 230-240; J. HUARD, *Confirmation,* 84.

40 Usp. A.G. MARTIMORT, *Confirmation,* 171-178; J. LECUYER, *Sacerdoce,* 240-244; J. HUARD, *Confirmation,* 96.

Sakrament djelâ

Činjenica što krštenik u potvrdi prima Duha Svetoga koji je sišao na Krista i na apostole pokazuje da milost krizme vjernika iznutra oblikuje da može djelovati u svijetu. Duh vjernika potiče da širi Božje kraljevstvo. Po krizmanikovu duhovnom djelovanju svijet postaje Božjim. Tako kršćanin ostvaruje ulogu Crkve kojoj je zadaća spasiti svijet.[41]

Potvrda omogućuje da se dostojno živi evanđelje. Također daje moć da se vjera javno priznaje, ispovijeda i širi. Razumljivo je da za taj posao treba mnogo snage, odvažnosti i volje. Mnoge se sile protive svjetlu i istini. Njih valja svladati. Duh Sveti koji je sila u potvrdi daje kršćaninu moć da može poput smjeloga vojnika zastupati i braniti svoje osvjedočenje. Od vojnika se traže najveće žrtve i napori. Vojnika često očekuje smrt. Tako i kršćanina mučeništvo. Duh potvrde krijepi da se u svjedočenju za vjeru ustraje do posljednjega svjedočanstva koje doseže vrhunac u smrti. Mučeništvom kršćanin dijeli sudbinu apostola i proroka. Svi su oni čitavim životom i smrću stajali iza riječi koju su kao spasenje naviještali narodima.[42]

Potvrda i Duh Sveti

Posve je prirodno što su Oci jednodušni kada tvrde da sakrament krizme na poseban način udjeljuje Duha Svetoga. Potvrda je otajstvo Duha i njegovih darova. Po krizmi vjernik postaje svetište Duha. Duh silazi na vjernika i u njemu ostaje.[43] Taj je boravak trajan i neuklonjiv. Ništa u ovome životu ne može Duha trajno odvojiti od krizmanika. Potvrđeni nosi na sebi „pečat" Duha. Neprestanu nazočnost Duha u vjerniku znakovito izrazuje pomazanje uljem koje se odupire brisanju. Ulje ne izblijeđuje. Tako i Duh neprestance prebiva u pomazaniku.[44]

Potvrdna punina

U cjelokupnoj otačkoj predaji posvuda se i redovito ponavlja da krst u potvrdi postiže puninu, dovršenje i cjelovitost. Tek potvrdom vjernik postaje potpuni i čitavi kršćanin. Ipak Oci ne žele reći da je krštenje kao

---

41 Usp. J. LECUYER, *Sacerdoce,* 237; K. RAHNER, *Kirche,* 80-82; P. Th. CAMELOT, *Theologie,* 84-90.

42 Usp. A.G. MARTIMORT, *Signes,* 188-189; *Confirmation,* 182-188; J. LECUYER, 247.

43 Usp. J. LECUYER, *Confirmation,* 24-33; J. DANIÉLOU, *Bible,* 162-163; J. HUARD, *Confirmation,* 83-88.

44 J. DANIÉLOU, *Bible,* 162.

otajstvo nešto nesavršeno ili nedostatno. Oni jedino uče da se krstom ne završava inicijacija već da se prosljeđuje. U njoj je potvrda nužna i nenadoknadiva. U krstu vjernik dobiva kršćanski bitak. Ali da bi mogao djelovati, potrebna je sila i moć koja se zove Božji Duh. Isto je tako nužna euharistija.[45]

Ambrozije i potvrdna savršenost

Ambrozije u *Spisu o otajstvima*[46] veli da poslije krštenja dolazi „savršenost". Tako, očito, naziva sakrament potvrde. Naziv bi nas, po sebi, mogao navesti na pomisao da za milanskoga biskupa krst nije savršen ako se „savršenost" stječe tek u krizmi. Nije teško uočiti da bi takvo poimanje odnosa između krsta i potvrde bilo neobično i netočno. Da bismo razumjeli izričaj „savršenost", treba se sjetiti da Ambrozije[47] u svojim djelima u nekoliko navrata govori o „savršenijim sakramentima". Imajući pred očima ta mjesta, nije teško uvidjeti da milanski učitelj među „savršenije sakramente" ubraja krst, potvrdu i euharistiju. Ti su sakramenti kao cjelina „savršeni" jer pružaju „savršeni" udio na djelu otkupljenja koje je „savršeno". Kada, prema tome, Ambrozije i u *Spisu o otajstvima* veli da poslije krsta dolazi „savršenost", jamačno ne želi tvrditi da je krst nesavršen već da se prosljeđuju obredi koji kršćaninu pružaju „savršenost". Ta je „savršenost" djelo prvih triju sakramenata. Kršćaninu nedostaje „savršenost" ako nije primio sva tri sakramenta koji ga u smislu početka uvode u Kristovo otajstvo. Komparativom „savršeniji" Ambrozije ne misli međusobno uspoređivati sakramente pa jedne proglašavati „savršenijima" od drugih već dodatkom „savršeniji" kršćanske sakramente odvaja od starozavjetnih i poganskih sličnih čina. Inače u djelima koja smo preveli Ambrozije dosta često ističe da su kršćanski sakramenti „savršeniji" od čina koji su oblikom u Starome zavjetu i poganskim religijama nalik na naše sakramente.

---

45 Usp. A.G. MARTIMORT, *Confirmation,* 195. 164; P. Th. CAMELOT, *Théologie,* 84-90; P. de PUNIET, *Confirmation,* 2515; J. HUARD, *Confirmation,* 88-92; J. LECUYER, *Confirmation,* 34-36; J. DANIÉLOU, *Bible,* 163-172.

46 Usp. *Spis o otajstvima,* 3,2,8.

47 Usp. D. ILLERT, *Die vollkommenen Sakramente,* 9-15.

S E D M O P O G L A V L J E

DUŽE BILJEŠKE

U ovo smo poglavlje stavili ulomke koje smo prvotno bili predvidjeli za bilješke što prate prijevod. Ali kako su oni dosta opširni, prebacismo ih u uvod. Tako rasterećujemo naredne stranice i ujedno čitatelju omogućujemo da se već na početku upozna s poglavitim napomenama. Od sebe se razumije da je sadržaj ovoga poglavlja nutarnje nepovezan.

1. — P o j a m o t a j s t v a

Korijen grčke riječi

Pravo govoreći, još se sa sigurnošću nije unišlo u trag korjenskome značenju riječi *mystêrion.* Tek se nagađa da bi mogla doći od glagola *mýô* koji znači „zatvoriti". Prema tome, *mystêrion,* izvedenica od *mýô,* označuje nešto „zatvoreno" te se o tome ne bi smjelo govoriti. Misterij je o čemu se šuti.[1]

Drevni je čovjek uvelike cijenio otajstvo. U njemu je nazrijevao istinske temelje svoga opstanka. Držao je da cijeli njegov život dobiva smisao od misterija. U davna vremena ljudi su posvuda naslućivali otajstvo. Bez otajstva nisu mogli živjeti. Osjećali su da dolaze iz otajstva i da u nj na kraju uranjaju.[2]

Riječ *mystêrion* naročito se često i raznovrsno upotrebljavala u helenističkome i grčkome svijetu. Tu su za njom posizali filozofi, gnostici i na zaseban način znamenite misterijske religije koje se zovu misterijskima jer su se usredotočile na razne misterijske obrede.[3]

Stari zavjet

Može se reći da Stari zavjet gaji stanovito nepovjerenje prema pojmu misterij. Dade se to već otuda naslutiti što u hebrejskome nema odgovarajuće riječi. Najbliža je *raz* koja znači „tajanstvena zbilja". O otajstvu u drevnoj Bibliji nalazimo napomena u knjigama iz helenističkoga razdoblja. To

---

1 Usp. G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 810.

2 Usp. A. GANOCZY, *Einführung,* 5.

3 O misteriju i misterijskim religijama vidi: G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 810-820; A. GANOCZY, *Einführung,* 5-6; M. BOUTTIER, *Mystère,* 189; B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* 807; R. SCHUELTE, *Sakramente,* 72-74.

znači da su one u tome pod utjecajem helenizma. Ali ni u knjigama toga vremena riječ misterij nije česta. Pojavljuje se dosta rijetko.[4] Za kasnije poimanje misterija veće su važnosti samo dva starozavjetna mjesta. Imamo pred očima Mudr 2,22 i Dn 2,28-30.

Kada se u Mudr 2,22 napominju „Božja otajstva", Pisac očito misli na nebeske zbilje do kojih ne može doprijeti ni najpronicavije ljudsko razmišljanje. Te su zbilje zapravo pravi sadržaj objave. One se, u prvome redu, ne odnose na Božji bitak već na nagovještaj ljudskoga spasenja. Sva su otajstva spasenjski čini. Pisac *Mudrosti* ističe da zli „ništa ne shvaćaju od Božjih otajstava". U otajstva su upućeni jedino dobri. Njima ih objavljuje kao svojim poučljivim slušateljima i sljedbenicima Božja Mudrost.[5]

Ipak je Dn 2,28-30 najvažniji starozavjetni ulomak za poimanje otajstva u drevnoj Bibliji. Po Danielu misterij je događaj koji će se zbiti u zadnjem razdoblju. Iako se ima ostvariti u povijesti, Bog je otajstvo zasnovao od sve vječnosti. U Boga je ključ kojim se ulazi u shvaćanje otajstva. Svako se otajstvo odnosi na spasenje ljudi. Otajstvo će se zaista dogoditi. Daniel posebice ističe da je Jahve objavitelj otajstava. On to čini po svemu Duhu. Budući da je Jahve sposoban obznaniti otajstva, izdiže se povrh svih bića koja pogani nazivlju bogovima.[6]

Novi zavjet

U Novome zavjetu[7] riječ „misterij" susrećemo osamljeno. Tu je već upotrijebljena kao određeni pojam koji ima posve utvrđeno značenje. U sva četiri evanđelja jedino Marko u Mk 4,11 posiže za pojmom „otajstvo". Stavlja ga u svezu s dolaskom Božjega kraljevstva.[8] Riječ misterij bilježi i Ivan u *Otkrivenju* (1,20; 17,7).

Misterij kao teološki izraz u Novome zavjetu najčešće nalazimo pod Pavlovim perom. Pavao je teolog misterija.[9] Smijemo dodati da misterij

4 Usp. M. BOUTTIER, *Mystère,* 189-190; B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 820; R. SCHUELTE, *Sakramente,* 74-75.

5 O *Mudr* 2,22 usp. B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* 808; M. BOUTTIER, *Mystère,* 189-190.

6 O *Dn* 2,28-30 usp. M. BOUTTIER, *Mystère,* 189-190; B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* 807; A. GANOCZY, *Einführung,* 9; G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 821.

7 O misteriju u Novome zavjetu vidi: M. BOUTTIER, *Mystère,* 189-190; B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* 809-812; G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 823-831; R. SCHUELTE, *Sakramente,* 75-82; A. GANOCZY, *Einführung,* 9.

8 O *Mk* 4,11 vidi: B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* 809; G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 823-825; A. GANOCZY, *Einführung,* 9.

9 O misteriju u Pavla vidi: G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 825-828; B. RIGAUD-P. GRELOT, *Mystère,* 809-812; M. BOUTTIER, *Mystère,* 190.

prožima svekoliki njegov nauk. U misteriju Pavao nazire okosnicu Božjega djelovanja. I Pavao „ostajstvom" naziva zbilju koja je naiskaziva i nedostupna ljudskome poimanju. U Kol 1,27 bilježi izričaj „Božji misterij". Na drugim mjestima tvrdi da je Bog „ostajstvo" utemeljio „prije vjekova" (1 Kor 2,7). Taj je misterij „skriven" (1 Kor 2,8). Nalazi se „u Bogu" (Ef 3,9-10). Misterij koji je Bog oduvijek zamislio i pripravio odnosi se na ljudsko spasenje. Gotovo da Pavao „misterij" definira kao vječnu Božju odluku o spasenju svih ljudi. Objavitelj je i izvršitelj Božjega nauma o spasenju cijeloga čovječanstva Isus Krist. Zato Pavao Isusa naziva „Božjim otajstvom" (Kol 2,2). U Gospodinovu životu, smrti i uskrsnuću Bog provodi u djelo svoj vječni „misterij". Posredstvom misterija nebesko silazi na zemlju i vječno uranja u povijest. Katkad i u Pavla kao i u Daniela „misterij" može izražavati slike i znakove koji skrito nagoviještaju zbilje koje imaju doći. Uza sve to, u središtu je Pavlova poimanja misao da je Krist obznanio Božju nakanu da će se svaki čovjek spasiti. Stoga se smije kazati da je Isus ostvaritelj Očeva „otajstva" i u tome smislu „njegovo otajstvo".

Misterij u Otaca

Zanimljivo je da riječ „misterij" u Novome zavjetu nigdje ne označuje bogoslužne čine. Tek se kasnije tom riječju obilježuju otajstva koja stručno nazivamo sakramentima. Apostolski oci rijetko kada posižu za pojmom „misterij". Nešto ga češće nalazimo u apologeta. Važno je što Justin (+165.) riječ „misterij" primjenjuje na krst i euharistiju. Jednako postupa Tertulijan (+223.). U aleksandrijskoj teologiji „misterij" općenito označuje kršćansku istinu. Treba nadasve zahvaliti Origenu (+254.) i Atanaziju (+373.) što se u Crkvi sakramentalni obredi nazivaju misterijima. Ta su dva bogoslova razjasnila zašto na sakramente kao što su euharistija, krštenje ili potvrda treba primijeniti pojam „misterij". Ta je primjena bila posve logičan razvoj. Sakramenti su sredstva spasenja. Po njima se tijekom povijesti u Crkvi na pojedinome vjerniku ostvaruje Božje spasenjsko djelo. To je djelo izveo Krist. Ono po Duhu Svetome postaje životnom zbiljom pojedinoga vjernika. Stoga je prirodno što su sakramenti nazvani „misterijem" ili „otajstvom".[10]

Ambrozije je ne samo riječ *mysterium* stavio u naslov jednome djelu koje smo ovaj put preveli već je oba prevedena spisa, tako reći, prožeo pojmovima „otajstva", „tajne", „sakramenta" i „misterija".

10 Za povijest pojma *mystêrion,* usp. G. BORNKAMM, *Mystêrion,* 831-834; R. SCHULTE, *Sakramente,* 82-86; A. GANOCZY, *Einführung,* 10-23; B. NEUNHEUSER, *Baptême,* 96-101.

2. — Vjerničko svećeništvo

Cijela kršćanska predaja jednodušno tvrdi da je svekoliki Božji narod svećenički puk. U bitno obilježje novozavjetnoga vjernika pripada njegovo svećeničko dostojanstvo. Bogoslužje se na to češće navraća. I u dokumentima redovitoga učiteljstva ima riječi o općem vjerničkome svećeništvu. Taj se stav sveobuhvatne predaje po sebi razumije ako se doda da i Novi zvjet u više navrata kršćane oslovljava svećenicima. Po Otk 5,10 vjernici su „svećenici". Petar kršćane ubraja u „sveto svećenstvo" (1 Pt 2,5). Zato na istome mjestu od vjernika traži da Ocu prinose „duhovne žrtve". I Pavao opominje Rimljane da Bogu prikazuju „svetu i živu žrtvu" (Rim 12,1). U Heb 13,15 napominje se „žrtva hvale" kao prinosnica novozavjetnoga kršćanskog svećeništva. Pavao drži da vjernici na poseban način trebaju Bogu za žrtvu prinositi „svoja tjelesa" (Rim 12,1) jer su „udovi" bitni kada je riječ o „svetosti" (Rim 6,12-13.19). Po tijelu smo u dodiru sa svijetom. Gospodarenje udovima odlučuje o svetosti. Stoga Pavao naređuje da udovi budu „oružje pravednosti" (Rim 6,13). Tako se postaje pravednim pred Bogom.

Kršćani su, dakle, svećenici. To znači da Bogu prinose žrtvu da bi stekli milost i s Bogom se sjedinili. Pavao je naznačio da kršćani Bogu za žrtvu prinose „tjelesa". Petar je govorio o „duhovnim žrtvama", a propovjednik u Heb o „žrtvi hvale". Vidi se, zapravo, da kršćanin kao „živa žrtva" Bogu prikazuje svega sebe — sve što je, što posjeduje i što čini. Kršćaninov je život u svojoj raznolikosti tvar njegova prinosa. Kao što su različiti životi, različite su i životne žrtve iskazane Bogu. Ali sve sjedinjuje ista nakana. Po svojoj žrtvi kršćanin kao svećenik u slobodnoj odluci Boga prizna kao Gospodara i Stvoritelja. Žrtvom izrazuje svoju usmjerenost prema Bogu i zasnovanost na Božjemu daru.

Po nauku predaje, kršćanin svoje svećeničko dodstojanstvo dobiva od Isusa Krista. U eshatološkome Božjem narodu jedini je svećenik Isus. Ali on mnogima daje da po milosti i udioništvu na njegovu svećeništvu budu svećenici. Isto tako u Novome je zavjetu samo jedna žrtva koju Bog prima — žrtva Isusa Krista. Međutim, Isusova žrtva pruža vrijednost svim drugim kršćanskim žrtvama. Ona čini da ih Bog primi.

U predaji se razmišljalo i o tome čime i na koji način vjernici stječu svećeničko obilježje. Pritom se redovito dovodilo u svijest krsno i potvrdno otajstvo. Nerijetko se vjerničko svećenstvo vezalo uz pomazanje što prethodi i slijedi krsni čin. U svakome slučaju u kršćansku inicijaciju pripada i otajstvo vjerničkoga svećeništva. Na temelju svećeništva vjernik stječe pravo djelatno sudjelovati u crkvenome bogoslužju.[11]

11 Općenito o svećeništvu vjernika vidi: Y. CONGAR, *Structure*, 51-79; J. LECUYER, *Essai*, 5-50; J. LECUYER, *Sacerdoce*, 225-248.

Ambrozije, općenito uzevši, često u svojim djelima spominje vjerničko svećeništvo. Na nj se rado navraća. Ipak se ne možemo oteti dojmu da u pitanje nije dublje zalazio. Nije ga obradio ni produbio. Vjerojatno je to stoga što se u ono doba nije naročito isticala razlika između misterijalnoga i vjerničkoga svećeništva. Ali je značajno da milanski biskup ponovljeno kršćanski život naziva žrtvom. Očito je da ima na pameti da su svi vjernici svećenici koji euharistijsku žrtvu produžuju u svakodnevnoj žrtvi vlastitoga života.[12]

3. — Simbolika vijenca

Slikovita uporaba vijenca potekla je od grane što se ovjenčanome savijala oko glave. Međutim, i grana po sebi ima simboličku vrijednost. Znak je života i plodnosti. Kako pak ni jedno ni drugo ne može postojati bez svjetla, uz vijenac je rano vezan i znak svjetlosti. Posredstvom je vijenca okrunjeni dobivao božanski dar života, plodnosti i svjetla.

Znakovitu uporabu vijenca susrećemo u drevnome Egiptu i Grčkoj. Otuda je prešla u Rim. Tu je vijencem ovjenčavan vojni pobjednik, športaš koji osvoji prvo mjesto i preminuli čovjek. Vijenac se upotrebljavao i u poganskome bogoslužju. Osobe i predmeti za kult kite se vijencem. Vijenac je sredstvo po kojem božanstvo udjeljuje ovjenčanima blagoslov, moć i prosvjetljenje. Po vijencu ih čuva od nezgoda i pogibli.

U Starome zavjetu vijenac se rijetko spominje. Nalazimo ga tek u kasnije napisanim djelima, i to kada je riječ o zbiljama koje nisu hebrejske. Izrael nerado u bogoslužju i govoru o Bogu posiže za slikom vijenca. Njemu vijenac u pamet doziva poganska božanstva.

Ni u Novome zavjetu nije vijenac često upotrijebljen. Ipak se susreće. Pavao se njime služi u 1 Kor 9,25 i Fil 4,1. O vijencu govori i Otk u 4,4 i 2,10. U istome smislu navodimo Jak 1,12 i 1 Pt 5,4.

Novozavjetna uporaba redovito polazi od slike vijenca koji dobiva športaš u znak pobjede. Novi zavjet život uspoređuje s natjecanjem koje završava s vijencem. Ipak je velika razlika između takmičareva i životnoga vijenca. Športašev je vijenac spleten od zemaljskoga lovora dok je duhovni vijenac kreposti neraspadljiv i zato vijenac života. Pavao i svoje zajednice naziva „vijencem" koji će se nositi u mimohodu kada Krist prigodom slavnoga povratka bude ulazio u svoje konačno kraljevstvo.

12 O Ambrozijevu stavu prema vjerničkome svećeništvu, usp. B. STUDER, *Sacerdozio*, 325-340.

Vijenac kao znak posebice rado upotrebljvaše drevna crkvena liturgija. Tu je vijenac bio znak pobjede. Bog ga daje onima koji mu ostanu vjerni do konca života. Vijenac na poseban način pripada mučenicima jer su oni najodličniji pobjednici.[13]

Ambrozije u oba prevedena spisa rado govori o vijencu. O tome će se čitatelj lako uvjeriti. Stoga smo se ovdje ukratko i zaustavili na slikovitosti vijenca.

4. — Pasha

U Ambrozijevim djelima kao i u *Spisu o otajstvima*[14] često naiđemo na riječ pisanu grčki *páskha.* To očituje da mu je riječ draga. Sadržaj je pojma određen i bogat. Budući da je Ambrozijevo shvaćanje „pashe" u latinskoj teologiji stanovita novina, zavrjeđuje da se na tome nešto duže zaustavimo.

Razmišljanje o „pashi" počinje od Izl 12,11. Tu piše: „To je Jahvina pasha". U hebrejskome čitamo *pesah.* Riječi se zapravo ne zna ni podrijetlo ni korijenska vrijednost. Septuagintini prevoditelji samo su *pesah* napisali grčki. Tako se izraz prvi put pojavljuje u grčkome jeziku. Kasnije se oblikovala posebna teologija oko riječi *pasha.* Pri tome se redovito polazilo od njezina grčkoga korijenskog značenja. Sve se više zaboravljala sveza s hebrejskim pojmom *pesah.*

Dva su znamenita židovska učenjaka — Josip Flavije i Filon — istraživali korijensku vrijednost riječi „pasha". Flavije „pasha" dovodi u svezu s *hyper-basia.* Očito je pak da *hyperbasia* potječe od *hyper-bainô* što znači „prekoračiti", „prelaziti", „prijeći preko nečega". Zato *hyperbasia* znači „prelaženje", „nadilaženje" i „preskakanje". Flavije drži da se *pasha* kao „mimoilaženje" odnosi na anđela zatirača koga je Bog posalo da pomori Egipćane, a „prijeđe" ili „preskoči" Izraelce. To anđelovo „prelaženje" izraelskih pragova Izraelcima je spasilo živote.

Filon je, tumačeći *pasha,* krenuo drugim putem. Stoga je došao do novih zaključaka. *Pasha* izvodi iz *diábasis* i *diabatêria. Diábasis* znači „prijelaz". Po Filonu, *pasha* se odnosi na izraelski prijelaz preko Crvenoga mora. Druga riječ označuje „žrtvu" koja se prinosi za sretan „prijelaz". Filon, nadalje, uz *pasha* veže svoja antropološka razmišljanja. U središte ćudorednoga nauka i mistike stavlja „pashu". Filon uči da je izraelska *pasha* kao povijesna zbilja veliki antropološki znamen. Čitav ljudski život mora biti

13 Misli o „vijencu" preuzeli smo od W. GRUNDMANN, *Stéphanos,* u ThW, 7, 1966, 615-635.

14 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,4,12.

neprestana *pasha.* Filon ima pred očima „prijelaz" iz mane u krepost. Isto tako misli na „prijelaz" iz grijeha u nevinost. Filon se zanosi „prijelazom" iz strasti u vrlinu kao i „prijelazom" iz vidljivoga u nevidljivo i božansko. Vrhunac se „prijelaza" sastoji u „izlasku" iz tijela i povratku u božanski život. Stoga Filon svaki duhovni napredak naziva „prijelazom" ili „pashom".

Riječ *pasha* rano je unišla u latinski kršćanski rječnik. Razumije se da latinski Oci riječ drže grčkom. Uz pojam *pasha* vežu čitav pregršt misli. I Oci u razmišljanjima polaze od korijenskih značenja izričaja *pasha.*

Najstariji teolozi poput Melitona iz Sarda (+194.) koji piše djelo s naslovom *De pascha* te Ireneja (+202.), Tertulijana i Laktancija (+305.) *pasha* izvode od *páskhô* što znači „trpjeti". Prema tome, za njih *páskha* znači „patnju", „muku" i „žrtvu". Ovi bogoslovi riječ *pasha* primjenjuju na „žrtvu" koju su Židovi prije puta u obećanu zemlju prikazali Bogu. Pasha je, po njima, janje iz Izl 12,1-13. Međutim, već je Pavao naznačio da je janje Izlaska bilo pralik koji je navijestio Kristovu žrtvu i muku. Stoga je istinska pasha Isus Krist. Pavao piše: „/. . ./ jer je već žrtvovana naša Pasha, Krist" (1 Kor 5,7). Takvo poimanje pashe veoma je rašireno u latinskome kršćanstvu. Na nj nailazimo čak i među sirijskim teolozima. Obilato je zastupljeno i u Maloj Aziji. Osim što *pasha* naznačuje Kristovu žrtvu, muku i smrt riječ je protegnuta na bogoslužje i sakramentalnu teologiju. U liturgiji *pasha* označuje dan Kristove smrti ili vrijeme od Svetoga petka do uskrsnoga jutra. Govori se o pashi i kod sakramenata. U krstu i euharistiji Kristova pasha postaje svojinom pojedinoga kršćanina. Otuda se izvodi da ti sakramenti imaju pashalno obilježje. Takvo poimanje pashe u latinskoj Crkvi ostaje na snazi do polovice četvrtoga stoljeća. Tada Ambrozije uvodi misli koje uz *pasha* vežu Filon, Klement Aleksandrijski (+216.) i Origen.

Ambrozije nije uvijek jednako poimao riječ *pasha.* U tome se zapaža stanoviti razvoj. Milanski biskup, kao i Aleksandrijci na čelu s Filonom, želi riječ *pasha* shvatiti kao „prijelaz". Istina je da na početku ne otklanja latinsku predaju. Stoga govori o Isusovoj muci kao pashi. Međutim, pojam *pasha* prenosi na antropološko područje. Moralku i mistiku dijelom izvodi iz pojma *pasha.* Ćudoredno čovjekovo nastojanje nazire u „prijelazu" iz zla u dobro te iz grijeha u milost. Mističko sjedinjenje je vrhunac „prijelazâ" koji traju tijekom čitava života. Duša neprestance „prelazi" u bolje dok ne dopre do Vrhovnoga dobra. To je njezina zadnja *pasha.*

Na kraju svoga misaonog razvoja Ambrozije izraz *pasha* upotrebljava gotovo isključivo u antropologiji. Ipak valja reći da milanski otac nije uspio svoje shvaćanje pashe namenuti latinskim teolozima. Ali su ipak mnogi pošli njegovim putem. Jeronim upotrebljava riječ pasha da naznači Jahvin „prolaz" kroz židovske redove u noći egipatskoga izlaska. Po Augustinu

pasha, doduše, označuje „prijelaz", ali se odnosi na Kristov „prijelaz" s ovoga svijeta Ocu.[15]

5. — Miomiris

Ambrozije u nekoliko navrata[16] na krštenike primjenjuje Pavlovu izreku iz 2 Kor 2,15. Tu Apostol veli o sebi i svojim suradnicima da su „Kristov miomiris *(euôdîa)* Bogu i među onima koji se spasavaju i među onima koji propadaju".

Riječ *euôdîa* (=„miomiris") u profanome grčkom uvijek ima doslovno značenje. Izrazuje ugodni dah što se širi od živoga bića ili mrtvih tvari. Istu riječ čitamo i u Septuaginti. Tu se najčešće povezuje sa žrtvama koje se prinose Bogu. Te žrtve šire „miomiris". Po njemu Bog zamjećuje, prihvaća i blagonaklono gleda žrtve. „Miomiris" čini da se prinosi Bogu sviđaju. U Sir 24,15 već se osjeća slikovita uporaba „miomirisa".

U Novome zavjetu „miomiris" čitamo u Pavla. U Ef 5,2 i Fil 4,18 pozadina za „miomiris" neosporno su starozavjetne žrtve i vrijednost njihova „miomirisa". Ali Pavao na spomenutim mjestima ističe nutarnju vrijednost novozavjetne Kristove žrtve. Ta je vrijednost Bogu čini „miomirisom".

Tvrdnju da smo „Kristov miomiris" iz 2 Kor 2,15 izlagači razjašnjuju složenije. Često se pri tome pozivaju na običaj koji je tražio da svečani ulazak drevnih vladara u vlastite gradove prati velika količina miomirisa sagorjeloga tamjana. Polazeći od te slike, Pavao bi, imajući pred očima paruzijskoga Krista, iznio da su kršćani „miomiris" koji će Isusa pratiti pri ulasku u nebeski Jeruzalem. Kada znamo koliko je Pavlova misao usmjerena na slavni Gospodinov dolazak, ne čudimo se što vjernike naziva „miomirisom" posljednjega dolaska. Međutim, sam Apostol u Rim 15,16 naziva „ugodnom žrtvom" život obraćenih pogana. Uz to, svaki kršćanski život smatra „žrtvom" koja Bogu godi. Istinski kršćanski život kao „ugodna žrtva", poput starozavjetnih žrtava, širi „miomiris" koji ga čini Bogu dragim. Ali životnu žrtvu po „miomirisu" uočuju i ljudi. Tako ona postaje žarištem i poticajem na dobro za svakoga do koga dopre njezin „miomiris".

Nije, napokon, naodmet spomenuti da „miomiris" iz 2 Kor 2,15 doziva u pamet 2 Kor 1,21. Tu Pavao bilježi da je vjernik „pomazan". Ulje liječi i širi „miomiris". Tako „miomiris" može biti znak duševnoga ozdravljenja koje se steklo pomazanjem.[17]

U svakome slučaku Ambrozije je dozivao u svijest svojim slušačima da su „Kristov miomiris". Time ih je poticao da tako žive kako bi zavrijedili biti dio mimohoda koji će Krist kao pobjednik predvoditi kod ulaska u svoje konačno kraljevstvo. Izraz „miomiris" također doziva u pamet žrtveničku stranu kršćanskoga života. Svojom životnom žrtvom vjernik širi „miomiris" u svijetu gdje živi. Vjernički „miomiris" narode poziva da pristupe evanđelju. Razumije se da „miomiris" podsjeća i na ulje kojim je kršćanin pomazan da bi bio hram Duha Svetoga.

6. — Športaševo natjecanje

Ambrozije kršćanina rado naziva „atletom".[18] Riječ, očito, dolazi od *athlêtês.* Već je i prije Ambrozija nalazimo u kršćanskim tekstovima. Tako Ignacije Antiohijski (+107.) naziva poglavara kršćanske općine atletom[19] koga su za tu službu osposobile najrazličitije borbe, razni napori i svakovrsne suprotivštine. Ignacije od takvoga atleta posebice traži da bude ozbiljan[20] i pribran. U svome pismu Korinćanima Klement Rimski (+150.) apostole oslovljava „atletama koji su se borili do smrti".[21] U apokrifnim *Tominim djelima* i Krist se proziva „našim atletom" koji je „savršen".

Ambrozijeva usporedba očito se naslanja na spomenute predšasnike ali još više na Novi zavjet gdje susrećemo skupinu riječi srodnih s „atlet". Tako se u 2 Tim 2,5 čita *athléô* (=„boriti se", „natjecati se"). Riječ pozna i *Četvrta makabejska.* Tu se *athléô* primjenjuje na borbu koju su podnijeli izraelski narodni i vjerski mučenici. Pavao je u Fil 1,27 skovao „su-boriti se" *(synathléô).* U Heb 10,32 nalazimo imenicu *áthlêsis.* Ona izražava „vježbu" kojom se postaje atlet i „natjecanje" koje u športskoj „borbi" poduzima atlet. Jasno je da *áthlêsis* uključuje naprezanje i samoprijegor. Športska nadmetanja posjeduju svoja pravila i zakone. O svemu tome treba voditi računa tko želi biti pravi atlet.[22] Ambrozije traži od kršćanina da bude istinski atlet koji na sebi odjelotvoruje atletske vrline. Tek tako može izdržati životno natjecanje i postignuti pobjednički vijenac.

---

15 O pashi vidi: G. COPPA, *Opere,* 713 bilj. 21; Ch. MOHRMANN, *Études,* sv. 3,51.189 i sv. 4,23; R. CANTALAMESSA, *Concezione,* 361-375; J. PEPIN, *Exégèse,* 460-465; H. SAVON, *Saint,* 204-208.

16 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,1,3.

17 Ovdje smo preuzeli od A. STRUMPFF, *Euôdia,* u ThW, 2, 1967, 808-810.

18 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,2,4.

19 U PG, 5,720B.

20 U PG, 5,721A.

21 U PG, 1,217A.

22 Pripomene u svezi s „atletom" preuzeli smo od E. STAUFFER, *Athléô,* u ThW, 1, 1966, 166-167.

Ambrozije na mnogim mjestima djela koje prevedosmo posiže za riječju „borba" da bi označio kršćanski život.[23] Nema sumnje da je i tu pošao od riječi *agôn*[24] koju je čitao u Heb 12,2 i na brojnim Pavlovim stranicama kao u 2 Tim 4,7. *Agôn* na grčkome u prvome redu označuje mjesto gdje se ljudi okupljaju. Stoga bismo je mogli prevesti s riječju „zborište". Ali *agôn* često služi kao športska naznaka. Njome se označuje „rvalište", „stadion", „igra" ili „natjecanje". Uz to redovito značenje *agôn* se u filozofiji upotrebljava kao usporedba. Izražava trud oko stjecanja kreposti. Čitav ćudoredni život nalikuje „borbi" koja se odvija na „stadionu". Kao što se športaš mora odricati mnogih užitaka da bi se dokopao pobjede u svome „natjecanju", tako je i sa životnom borbom. Pobjeđuje tko se rve. O ishodu pak natjecanja zavisi vječna sudbina.

Slikom se športske borbe nerijetko uspoređivao i mučenički završetak. I mučenik je borac koji je izvojevao najveću pobjedu u životnome borilištu. Ta se usporedba u ono doba nametnula sama od sebe. Mučenici su često svjedočili za svoja uvjerenja baš na stadionima. Tu su naočigled velikoga skupa ljudi poput prvih kršćana u areni podlijegali nemilosrdnim i smrtonosnim udarcima. Bilo je stoga gotovo prirodno što je i Ambrozije kršćaninov život nazvao „borbom". Jamačno se nadahnjivao Pavlovim i grčkim poimanjem športskoga natjecanja. Uz to ga je „borba" sjećala na mučenike.

---

23 Usp. *Spis o otajstvima,* 1,2,4.
24 Tu preuzimamo od E. STAUFFER, *Agôn,* u ThW, 1, 1966, 134-140.

OSMO POGLAVLJE

EUHARISTIJA

Prva euharistija

Poslije krsta i potvrde neposredno slijedi prva svečana euharistijska služba Božja. Ambrozije podsjeća slušatelje da su „željni" i „žurno" pristupili „oltaru". Sami oltar označuje „presvetim". Za vjernika oltar ima „oblik Kristova tijela". Doziva u sjećanje raspeto, ukopano i uskrslo Isusovo tijelo. Na oltaru se slavi „nebeska gozba" na koju se kršteni i potvrđeni „žuri".

Ono što se zbiva na oltaru Ambrozije naziva „otajstvom" ili „otajstvima". Ta su otajstva „nebeska". Ona su „nebeski dar". Ambrozije veli da su „čudesna". Vjernik ih „prima" kao „oltarsko otajstvo".

Starozavjetna priprava euharistije

Milanski biskup s Pavlom u 1 Kor 10,3 uči da se u Starome zavjetu već nalazi „pralik" i „slika" novozavjetne euharistije. Istinskoj euharistiji „prethodi" starozavjetni „lik". Razumljivo je što novozavjetno ostvarenje nadilazi svoj starozavjetni nagovještaj. Tko uspoređuje gozbu Novoga zavjeta s njezinim „likom" u drevnoj Bibliji, lako ustanovljuje da je novozavjetno otajstvo ne samo „drevnije" od starozavjetnoga već također „dragocjenije", „vrsnije" i „božanskije".

Milanski učitelj na temelju Post 14,17-24 i Heb 7,1-9 u Melhizedeku kao svećeniku koji je za žrtvu prinio kruh i vino vidi najavu novozavjetne euharistije. Ambrozije drži da se obilježja koja navedeni ulomci pripisuju Melhizedeku ne mogu odnositi na obična čovjeka. Stoga postavlja pitanje: „Tko je Melhizedek"? Njemu se čini da to jedino može biti Krist. Za Melhizedeka se kaže da je „kralj pravednosti". Ambrozije pak misli da čovjek „jedva može biti pravedan". Isto tako u Pismu stoji da je Melhizedek „kralj mira", dok je očito da čovjek „jedva može biti miroljubiv". Milanski otac zaključuje da već te naznake sile da mislimo na Krista kada čitamo naznačene tvrdnje. Ali on ide i dalje. I to što se za Melhizedeka veli da je „bez oca" i „bez majke" te da nema „ni početka ni konca" Ambrozije pripisuje isključivo Kristu. Jedino Krist „nema početak ni kraj jer je osobno početak i konac svega". Krist je „prvi i zadnji" (Otk 1,8). To se, veli Ambrozije, nikako ne može odnositi na Melhizedeka. Isto vrijedi i za primjedbe da je Melhizedek „bez oca i majke". Sigurno je da je Melhizedek imao roditelje. Samo se o Kristu može tvrditi da je „bez oca i majke". Bez oca je ako ga

motrimo ukoliko je čovjek. Krist „po utjelovljenju" nema oca. Rođen je „od Duha Svetoga i Djevice Marije" Pri Kristovu začeću isključeno je „muževljevo sjeme". Krista je sazdala „djevičanska utroba". Tako je i kao čovjek „po svemu sličan Božjemu sinu". Jasno je pak da u Bogu nema nikakve tjelesnosti.

Krist je „po božanstvu" bez majke. Rođen je jedino „iz Oca" i zato je s njime „jedne biti". To „vječno rođenje" isključuje majčinstvo. Krist je kao Bog „iz samoga Boga Oca". Vidi se, kaže Ambrozije, da ono što je kazano o „svećeniku" Melhizedeku odgovara isključivo Isusu Kristu. Prema tome, taj drevni „svećenik" nagoviješta Krista kao „svećenika".

Ambrozije upozorava da „kruh i vino" nije prinio Abraham nego Melhizedek. Znači da je prinosnik darova isključivo Melhizedek. To naviješta da će svećenik novozavjetnoga prinosa biti jedini Krist koga je naznačivao Melhizedek. Drugi mogu biti samo službenici prinosa.

Ambrozije kao „pralik" euharistije navodi i starozavjetnu „mànu" o kojoj je riječ u Izl 16,1-36. Pripominje da je màna dolazila „s neba". Bila je „dnevna hrana" pustinjskim putnicima. Màna je nešto „divno". Tkva je i euharistija. Dolazi „s neba" i „dnevno" kao „čudesna hrana" hrani Božju Crkvu.

Voda u euharistiji

Ambrozije se u svojim razmišljanjima zanima za „vodu" koja se stavlja „u kalež" s vinom te „posvetom" postaje Kristova krv. On se pita za razlog „miješanja" vode s vinom i želi tome pronaći „smisao". U tu svrhu najprije napominje da voda iz kaleža ima starozavjetni „pralik". Nagovijestila ju je voda iz pećine o kojoj piše Izl 17.6. Tako je već mislio Pavao u 1 Kor 10,4. Ambrozije dodaje da vjernik mora „piti" vodu iz kaleža ako želi da i njega „slijedi" Krist kao što je išao s narodom u pustinji. Značenje vode u kaležu milanski biskup dovodi u svezu i s Iv 4,14. Euharistijska je voda ona voda koju je Isus obećao kao „živu vodu" (Iv 4,10) što „teče za život vječni". Ista voda Ambroziju doziva u pamet „vodu" koja je potekla iz „Kristova boka" (Iv 19,34). Svrha je te vode da „očisti".

Pretvorba

Dok Ambrozije motri oltarski prinos, pomno razlikuje dva vremena: ono što je na žrtveniku „prije posvećenja" i „prije blagoslova" kada još nisu kazane „Kristove riječi" i „riječi otajstva" i ono što je na oltaru „poslije posvećenja". Na početku je na oltaru „kruh", „vino" i s vinom „voda". To je posve „druga tvar" od onoga što je na oltaru „poslije posvećenja". Tada je pred svećenikom Kristovo „tijelo" i „krv". Prema tome, više se na žrtveniku ne nalazi tvar koju je „narav oblikovala". Zbiva se duboka promjena. U euharistiji je dokinut „red naravi". Izmijenjeni su „zakoni prirode". Ambrozije zbivanje izražava s nekoliko izraza. Rado veli da se kod euharistije „sama narav mijenja". Tu se jedna narav „pretvara" u drugu. U sakramentu se preinačuje „tvar" zemaljskih „počela". Prelazi u ono „što nije bila". U euharistiji „od kruha biva Kristovo tijelo". Vino „postaje" Gospodnja „krv". Vidi se, dakle, da Ambrozije smatra da u euharistiji materijalna zbilja postaje nešto drugo. Vino postaje krv, a kruh tijelo. Tako je, uistinu, riječ o pretvorbi — nastanku nove biti. Tu promjenu vrši „milost" čija je „moć" jača od naravi. Stoga milanski biskup govori o „izvrsnosti milosti". Isto tako pretvorbu pripisuje „sili blagoslova" i „posvećenja". Ta snaga potječe od „samih božanskih riječi Gospodina Spasitelja". Euharistiju obavlja „Kristova riječ". Nju posvećuju „nebeske riječi". Smijemo zaista zaključiti da je euharistija po Ambroziju otajstvo Kristova tijela i krvi. Ambrozije ne pozna, doduše, riječi *transsubstantiatio,* ali zaista realistički shvaća euharistijsku pretvorbu. U tome nama nikakve sumnje.

Milanski učitelj ponavlja da u Euharistiji „kruh" postaje „tijelo" Gospodina, Začetnika i Boga. Sve su to, očito, imena Isusa Krista. Tijelo što se nalazi na oltaru istodobno je „pravo" i „duhovno" jer je i Krist duh. Oltarsko je tijelo istovjetno s tijelom iz Djevice. Također je isto o onim koje je bilo raspeto, ukopano i koje je uskrsnulo. To tijelo „primamo" u euharistiji. U njemu je Krist jer je „Kristovo tijelo". Stoga je euharistija „duhovna" hrana. To potvrđujemo riječju „amen". Kada, naime, svećenik rekne — „tijelo Kristovo", uzvraćamo — „amen". To pak znači „uistinu". Ambrozije opominje: „Što jezik ispovijeda, neka duh zadrži". Također dodaje: „To što usta izgovaraju, neka ispovjedi duh i neka osjećaj osjeća kako odjekuje riječ". To je smisao euharistijskoga „amen".

Euharistijska krv

Milanski se učitelj u svome euharistijskom razlaganju posebice zaustavlja na euharistijskoj krvi. Ističe da se „prije Kristovih riječi" u „kaležu" nalazi „vino". Poslije „posvećenja" kada su „Kristove riječi stupile na djelo" vino postaje „Kristova krv". Vjernik je „prima" kao „pravo piće".

Ambrozije zapravo govori o euharistijskoj krvi da bi razjasnio pričesnikovu primjedbu da u euharistiji „ne vidi lik krvi". Ambrozije priznaje da se u kaležu ne vidi „lik" krvi, ali se vidi „sličnost" krvi. On tome pozna i razložitost. Primjećuje da se na taj način izbjegava nelagoda i „bojazan

od krvi". To ipak ne priječi da u euharistiji dobivamo krv koja je potekla iz Gospodinova boka (Iv 19,33-34) i „otkupila narod".

Euharistijski učinci

Ambrozije dosta škrto i razbacano govori o euharistijskim učincima. Pripominje da je euharistija sakrament „života". Podjeljuje „bit vječnoga života". Stoga „ne umire zauvijek" tko se hrani tom hranom. Euharistija otklanja „raspadljivost" koja je osnovni zakon grešnoga tijela i razlog što čovjekom vlada smrt. Djelovanjem euharistije vjernik se oslobađa toga kobnog podložništva. U euharistiji „se učvršćuje bit duše". Ambrozije naročito dragovoljno naglašuje da se u euharistiji zbiva „oproštenje grijeha". Milanski učitelj zna da i kršćanin „uvijek griješi" te mu je zato potrebit „neprestani lijek". Po njemu je to euharistija. Euharistija je „nebeska gozba". Pruža „radost". Očito je ta radost predokus i uvod u nebesko veselje. Po euharistiji se na zemlji živi nebeska sreća. Euharistija daje i „sjajnu opitost" koja čuva „trijeznost duha". Ta pijanost ne čini da se čovjek „njiše i posrće". Tu je vjernik „napojen Duhom". Po euharistiji vjernik se „ukorjenjuje u Krista". To mu omogućuje da postane dionik Isusove „božanske biti" jer je „isti Isus dionik božanstva i tijela". Zato onaj tko „prima" njegovo „tijelo" ima „po toj hrani" dijela u njegovu božanstvu". Ambrozije malo govori o euharistiji kao žrtvi. Misao je nazočna tek toliko što Krista naziva „svećenikom". Također ističe da se u euharistiji stječe „Kristova milost". Po euharistiji vjerniku pada u dio svekoliko „otkupljenje" koje je Krist izveo svojom smrću i žrtvom na križu.[1]

1 O euharistiji u *Spisu o otajstvima,* usp. 4,2,7; 5,2,5; 5,2,7; 5,3,14; 5,1,1; 5,2,8; 5,3,17; 3,2,12; 3,2,15; 4,4,13; 4,4,14; 4,4,19; 4,6,26; 6,1,3; 6,2,5; 4,3,10; 4,6,26; 5,1,3; 4,3,11; 4,3,12; 4,5,24; 4,4,16; 4,4,20; 4,5,23; 4,5,24; 4,5,25; 6,1,1; 6,1,4; 5,1,4; 5,1,2; 4,5,21; 6,1,2; 6,1,3; 4,4,15; 4,4,16; 4,4,17; 4,5,12; 4,5,20; 4,5,23; 4,5,24; 4,6,28; 5,1,4; 5,2,6; 5,2,8; 5,3,12; 5,3,13; 5,3,17; 6,1,4; 6,5,25. U *Spisu o tajnama* ovo su poglavita euharistijska mjesta: 8,43-49 i 9,50-59.

DEVETO POGLAVLJE

TUMAČENJE OČENAŠA

Ambrozije u sklopu mistagoških kateheza po onodobnome običaju novokrštenima ukratko razjašnjuje Očenaš.[1] Milanski biskup drži da nije „neznatne vrijednosti" znati „kako se moli". Mladi su kršćani prvi put svečano molili Očenaš za vrijeme prve euharistije. Ambrozije, inače, Očenaš naziva „molitvom" ili katkada „Gospodnjom molitvom" jer je Gospodin izrekao tu „molitvu.". On je naučio učenike da se tako mole. Ta je molitva, doduše, „kratka", ali je „puna svih vrlina". U njoj se nalazi ogromna „milost". Molitva Gospodnja „slijedi" poslije euharistijske pretvorbe.

Oče naš

Milanski biskup tvrdi da prije Kristova utjelovljenja čovjek nije imao pravo Boga zvati Ocem. Tada je bio grešnik i „zli sluga". Zato se nije usuđivao „lice podići prema nebu". Stalno je „oči upirao zemlji". Na čovjeku je počivala grešnost. Ona ga je odvajala od „neba" i „Oca". Ali Krist je donio „milost". U krstu i euharistiji čovjeku su „otpušteni svi grijesi". Tako je postao „sin". Ipak mora biti svjestan da to nije postigao „svojim djelovanjem". Stoga ne smije biti „ohol" ni „nadut". Pošto su čovjeku oprošteni grijesi i budući da je stekao „Kristovu milost", može „uzdignuti oči Ocu". Dopušteno mu je gledati „u nebo". To je njegova „pobožnost". Vjernik, ojačan „milošću", govori Bogu „Oče". Bog je za nj Otac jer ga je „stvorio" i „rodio po kupelji". Ambrozije upozorava da nazivanje Boga Ocem mora biti „umjereno". Bog je za vjernike samo „naš" Otac. To znači da je „zajednički Otac". Čovjek, naime, nije u strogome smislu Božji „sin" nego „tako reći sin". Božji Sin je „samo Krist". Jedino je Krista „Bog rodio". Ambrozije navodi da se kršćanin mora preporučiti Crkvi ako Boga želi zvati imenom Otac.

Na nebesima

Ambrozije se pita što znači tvrdnja Gospodnje molitve da se Otac nalazi „u nebesima". Čini se da po njegovu sudu svemir obuhvaća tri predjela. To su: vidljivi svijet, nebesa i prostori povrh nebesa. U vidljivom su svijetu materijalna bića i ljudi. Stanovnici „nebesa" su „anđeli" i „vlasti". Ta su

1 Ambrozije na slijedećim mjestima tumači Očenaš: *Spis o otajstvima,* 5,4,18-30 i 6,5,24.

stvorenja ona „nebesa koja kazuju Božju slavu" (Ps 18,2). Bogu pjevaju „anđeli i vlasti". Psalmist ih naziva „nebesima" po predjelima koja obitavaju. Ali Ambrozije iz Ps 112,4 zaključuje da Bog Otac boravi „visoko povrh svih nebesa". Kaže da je to naznačeno „posvuda" u Pismu. Otac je „u nebesima" jer je tu „prestao" svaki „grijeh". Po Ambroziju, „nebo je ondje gdje ne dopiru mane" i „gdje nema nikakve rane smrti". To odličje pripada onome što je „iznad nebesa". Zato je Bog tu.

Sveti se Ime tvoje

Milanski otac najprije upozorava na stanovitu neobičnost ove prošnje. Na prvi se pogled stječe dojam da mi u Očenašu tim izrazom nešto „želimo" Bogu. Htjeli bismo da se Bog „posveti". Naša bi „molitva", tako reći, „nešto od svetosti" dodavala Bogu. Takvo je tumačenje, po Ambroziju, nevaljano. Zato ga on odlučno odbacuje. Ambrozije zna da u Lev 19,2 Bog naređuje da mi budemo „sveti" jer je on „svet". Prema tome, izraz „sveti se" odnosi se „na nas". Mi moramo postati sveti. Tu svetost prosimo od Oca. Tražimo da „njegova svetost" dopre „k nama". Jedino tako možemo biti sveti. Druge svetosti osim Očeve nema. Ona posvećuje. Stoga je predmet naše usrdne molitve.

Dođi kraljevstvo tvoje

Ambrozijevo je tumačenje ove prošnje veoma kratko. Ambrozije podsjeća da je Božje kraljevstvo „vječno". Ono će zasigurno „doći" i opet sve obuzeti. To je Božja odluka i odredba. Gotovo da za to nije ni potrebno posebice moliti. Bog ostvaruje svoje naume. Kršćanin u Očenašu moli da Božje „kraljevstvo" dođe za nj. To se zbiva „kada postigne Božju milost". Tada se ostvaruje riječ da je „Božje kraljevstvo u nama" (Lk 17,21).

Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji

Ambrozije uči da „u nebu" među nebesnicima vlada Božja „volja". Uspostavila ju je „Kristova krv" koja je donijela sveopći mir. Ona je „posvetila nebo". To je postignula tako što je iz neba „protjeran đavao". Zato „u nebu" vlada Očeva „volja". Protivnika tu više nema. Nije među nebesnicima. Ali se, zauzvrat, nalazi „gdje i čovjek koga je obmanuo". Zbog toga „na zemlji" nema mira niti je tu na snazi „Očeva volja". Božji protivnik na svijetu buni ljude protiv Boga. To je razlog zbog čega među njima ne vlada mir. U Očenašu se moli da i zemljom zagospodari Božja „volja" i „mir" kako je „na nebu" gdje su se već proveli u djelo plodovi Kristove smrti.

Kruh naš

Kruh za koji molimo u „Gospodnjoj prošnji" koja se izgovara „poslije" euharistijske pretvorbe nije „kruh koji odlazi u tijelo". Tada se moli za kruh koji je posredstvom „Kristovih riječi" postao Isusovo „tijelo". U Očenašu od Boga tražimo „kruh vječnoga života". Taj kruh „uzdržava bit naše duše". Po sebi se razumije da nam Bog dijeli i poklanja i tjelesni kruh, ali nas u euharistiji, dok izgovaramo Očenaš, na prvome mjestu zanima euharistijski kruh, a to je Kristovo tijelo.

Svagdanji

U Mt 6,11 i Lk 11,4 o kruhu se kaže da je *epioúsios.* Ambrozije i sam navodi grčku riječ. U tumačenju naznačuje da na grčkome *epioúsios* može značiti „dvoje" jer može dolaziti od dviju različitih riječi. Ako je *epioúsios* složeni pridjev od *epí ousía, epioúsios* znači „nad-naravan". Tada je kruh koji se naziva „nadnaravnim" Isusovo „tijelo" što hrani dušu. Ambrozije rado potvrđuje takvo shvaćanje pridjeva *epioúsios.* Ipak dodaje i drugu mogućnost. Riječ *epioúsios* može biti particip od *épeimi* što znači „približiti se" i „doći". Tako se na grčkome „sutrašnji dan" kaže *hê epioúsa hêméra.* Ambrozije upozorava da su latinski prevoditelji tako shvatili *epioúsios* iz Očenaša i zato rekli „kruh svagdanji". Ambrozije ne odbacuje ni to razjašnjenje. Izrijekom bilježi da su oba poimanja „korisna".

Tumačeći *epioúsios,* Ambrozije napominje da se na Istoku među Grcima uobičajilo blagovati euharistijski kruh samo jednom godišnje. Njemu se ta navika ne sviđa. Pobija je latinskim poimanjem *epioúsios* u smislu „svagdanji". Usput navodi da se itočnjaci jednom hrane euharistijom jer se boje da ne zavrjeđuju „svagdanji kruh". Sam Ambrozije smatra da onaj „koji ne zaslužuje svaki dan primati, ne zavrjeđuje primati ni nakon godine dana". Stoga opominje da se „tako živi te se zavrijedi dnevno primati". Uostalom, prosuđuje Ambrozije, razborito je „svaki dan primati što svaki dan koristi". Milanski otac zapravo ima pred očima činjenicu da euharistija oprašta grijehe. Vjernik će se svaki dan hraniti euharistijskim tijelom „da ne bi možda štogod sagriješio u srcu i riječi". Opće je pravilo da „traži lijek tko ima ranu". Istinska je pak čovjekova „rana" kada se čovjek nađe „pod grijehom". Za tu je ozljedu lijek „nebesko i čudesno otajstvo" euharistij-

skog „svagdanjega" ili „nadnaravnoga" kruha za koji molimo u molitvi koju nas je Krist naučio.

Daj nam danas

Ambrozije se na čas zaustavlja i kod izričaja „danas". Po Ambroziju, „svagdanji" prelazi u „danas". „Svaki dan" postaje „danas". Sami „danas" milanski biskup povezuje s Kristom. U tu svrhu navodi Heb 13,8 gdje se kaže da je Krist „danas". On je „danas" jer ga je po Ps 2,7 Otac na dan uskrsnuća — to je vječni „danas" — rodio. Ambrozije dodaje da se „danas" zbiva „kada Krist uskrsava". Stoga Krist vjerniku „svaki dan uskrsava" i tako postaje njegov „danas". Prema tome, za vjernika je na djelu trajni „danas" kao što je i Kristovo uskrsnuće neprekidna zbilja. Vjernik ne pozna noći. Ona je za nj „minula". Kršćanin živi neprestani „dan". Ambrozije s tom nakanom navodi Rim 13,8.

Oprosti nam duge naše

Ambrozije kaže da je „dug" za koji u Očenašu molimo da „nam" se „oprosti" zapravo „grijeh". Razjašnjujući smisao te prošnje, milanski učitelj polazi od Adamova grijeha koji se ponavlja u životu svakoga čovjeka. Svaki se čovjek poput Adama rađa „bogat". To se bogatstvo sastoji u tome što je čovjek sazdan na Božju „sliku i sličnost" (Post 1,26). Ambrozije tu povlasticu naziva „novcem" koji čovjek „posjedovaše" po rođenju. Očito je da novac nije bio njegov već „tuđi". Trebalo je da ga čuva i vrati uz „kamate". To je bio njegov „dug". Ali je čovjek izgubio „novac" koji je „posjedovao". Izgubio ga je kada je ostavio „poniznost". Želio se „dokopati nadutosti" i „oholosti". Tako je ostao bez ičega. Našao se „gol" (Post 3,7). Izgubio je najdragocjeniji Božji dar i zato je pred Bogom dužnik. Uz to je „postao đavlov dužnik". Zadužio se kod đavla. Od njega je preuzeo „dug". Poslušao je glas napasnika i zavodnika i tako izgubio slobodu. Ambrozije napominje da je do Kristova dolaska čovjekovu „zadužnicu" držao „njegov neprijatelj". Promjenu u ljudskoj sudbini i stavu pred Bogom pojašnjuje slikom koju preuzima iz Kol 2,14. S Pavlom tvrdi da je Gospodin „zadužnicu prikovao na križ". Tako ju je „uništio svojom krvlju". Na taj je način Krist „otklonio dug". Bog je „oprostio zločine" i „grijeh". Čovjek je iznova stekao „slobodu". Sada je „slobodan u Kristu". Sav se taj niz misli izražava u Očenašu kada molimo da nam Bog „otpusti naše duge".

Kako i mi otpuštamo svojim dužnicima

Ambrozijevo je tumačenje tu kratko i sočno. On upozorava: „Pripazi što veliš! Kako ja opraštam, tako i ti oprosti meni!" Također dodaje: „Ako si oprostio, dobro tražiš da se i tebi oprosti. Ako ne opraštaš, kako Boga smiješ moliti da se tebi oprosti?" Ambrozije vjeruje da je Bog u Kristu „otklonio" ljudski „grijeh" i „oprostio prijestupe". Čovjek je dužan nasljedovati Božji primjer i sam biti oprostitelj svih navedenih uvreda.

I ne uvedi nas u napast

U Ambrozijevu tekstu zapravo stoji: „I ne dopusti da budemo uvedeni u iskušenje". Sam primjećuje da je riječ o „kušnji koju ne možemo podnijeti", a ne o nekoj općenitoj „kušnji". Ambrozije kršćanina uspoređuje s „atletom". Veli da je vjernik i pomazan kod krštenja da postane kršćanski „atlet" te ne preza pred „iskušenjem". Kristov učenik samo moli da iskušenje bude takvo da ga može podnijeti ljudska „narav".

Nego izbavi nas od zla

Kršćanin na završetku Očenaša ište da ga Bog „oslobodi od zla". Po Ambroziju, „zlo" se odnosi na „neprijatelja", a to je „protivnik" ili „đavao". Isto tako „zlo" je „grijeh" koji obično „rađa neprijatelj". Vjernik se u molitvi utječe Bogu da ga „brani" i „čuva". Vjeruje da Bog od njega otklanja „protivnikove zasjede". Stoga đavao ne može „prevariti" kršćanina. Ambrozije radosno dodaje da se nema ničega „bojati" tko se „povjeri Bogu". Kada je, naime, „Bog za nas", nitko neće uspjeti „protiv nas" (Rim 8,31). Razumljivo je što milanski biskup završava svoje izlaganje Očenaša iskazujući „hvalu i slavu" Bogu kome povjerava sebe i svoje slušatelje.

PRIJEVOD

S P I S O O T A J S T V I M A

PRVA KNJIGA

I.

Tumačenje slijedi sakrament[1]

1. Počinjem govor o otajstvima koja ste primili.[2] Za nj ranije nije bilo razloga. Vjera je, naime, za kršćanina prvo. Stoga se kršteni u Rimu[3] nazivaju vjernicima. Također je i otac Abraham opravdan po vjeri, a ne po djelima (usp. Rim 4,1-22). Vi ste, dakle, primili krštenje i povjerovali. Zabranjeno je da drukčije smatram. Ti, naime, ne bi ni bio pozvan na milost da te Krist nije procijenio dostojnim svoje milosti.

Obred otvorenja

2. Što smo, dakle, učinili u subotu? — Otvorenje.[4] Ta su se otajstva otvorenja slavila kada ti je svećenik dodirnuo uši i nosnice. Koji je tome smisao? U evanđelju je Gospodin naš Isus Krist, pošto mu je doveden gluhonijemi, dotaknuo njegove uši i usta — uši jer bijaše gluh, a usta jer je bio nijem. Rekao je: „Effata" (Mk 7,31-37). To je hebrejska riječ. Na latinskome znači „otvori se". Svećenik ti je, prema tome, zato dotaknuo uši da se one otvore za svećenikovu propovijed i poduku.

---

1 Naslove smo sami sročili.

2 Očito je riječ o mistagoštim katehezama. Pomoću njih su se mladi kršćani od Uskrsa do Bijele nedjelje dublje upućivali u netom primljene sakramente.

3 U svezi s tekstualnom poteškoćom na tome mjestu vidi uvod: 1,3,A — „Par tekstualnih nedoumica". — Upozoravamo da u ovim bilješkama naznačujemo samo duža tumačenja koja se nalaze u uvodu i odnose se na prevedene spise. Inače nije teško uočiti da je cijeli uvod najbliže vezan s Ambrozijevim razmišljanjima.

4 Podrobno u uvodu, pog. 4, br. 2.

Doticanje nosnica

3. Ali ti mi kažeš: zašto nosnice? U evanđelju je Isus dodirnuo usta! To je zato što je čovjek bio nijem. Tako je od Krista primio glas. Inače nije mogao govoriti o nebeskim tajnama. Također „usta", jer je u evanđelju riječ o muškarcu, a ovdje „nosnice" jer se krštavaju i žene. Nije pak ista čistoća u sluge kao u Gospodina. Budući da Gospodin opršta grijehe, a sluzi se opraštaju — gdje tu može biti usporedbe? Stoga biskup radi milosti čina i službe ne dotiče usta već nosnice. Zbog čega nosnice? Da dobiješ ugodni miris[5] vječne pobožnosti i da — kako reče sveti Apostol — rekneš: „Bogu smo ugodni Kristov miris" (2 Kor 2,15). Također da u tebi bude potpun miris vjere i odanosti.

II.

Pretkrsno pomazanje

4. Pristupili smo zdencu. Unišao si, bio pomazan.[6] Promotri koga si vidio, razmisli što si rekao, pomno ponovi. U susret ti je došao levit. Pristupio je i prezbiter. Pomazan si kao Kristov atlet[7] — kao onaj koji će vojevati boj ovoga svijeta. Ispovjedio si bitku svoga rata. Tko se bori, ima u nešto nadu. Gdje je, naime, okršaj, tu je i vijenac[8] (1 Kor 9,24-25). Boriš se u svijetu, ali te Krist ovjenčava. Vijenac postižeš zbog bitaka u svijetu. Iako je, naime, nagrada na nebu, ipak se ovdje nalazi zasluga za naplatu.

Krsna odreknuća

5. Kada te pitao: „Odričeš[9] li se đavla i njegovih djela?" Što si odgovorio? — „Odričem!" — „Odričeš li se svijeta i njegovih požuda?" Što si uzvratio? — „Odričem! Sjećaj se svoje riječi i

5 O smislu „mirisa" vidi naš uvod, pog. 7, br. 5.
6 Taj obred tumačimo u uvodu, pog. 4, br. 3.
7 U svezi s „atletom" vidi u uvodu, pog. 7, br. 6.
8 O znakovitosti „vijenca" vidi u uvodu, pog. 7, br. 3.
9 Pobliže o odreknuću u uvodu, pog. 4, b. 4.

neka ti se nikada ne uništi posljedica tvoga jamstva! Ako čovjeku dadeš zadužnicu, obavezan si primiti njegov novac. Strogo si vezan. Ako se opireš, kamatnik te prisiljava. Odbiješ li, ideš[10] sucu i tu se uvjeravaš svojom priznanicom.

Krsna obećanja

6. Razmotri gdje si obećao ili kome si obećao. Vidio si levita, ali je Krist službenik. Vidio si da pred oltarom vrši službu. Prema tome, tvoja zadužnica nije pohranjena na zemlji već na nebu. Pogledaj gdje primaš nebeska otajstva. Ako je tu Kristovo tijelo, tu se nalaze i anđeli. U evanđelju piše: „Gdje je tijelo, tu su i orlovi" (Mt 24,28). Gdje je Kristovo tijelo, tu su i orlovi koji obično lete da izbjegnu zemaljsko i postignu nebesko. Zašto to govorim? Zato što su anđeli svi ljudi koji navještaju Krista. Stoga se čini kao da zauzimaju mjesto anđela.

Navjesnici kao anđeli

7. Kako? Pazi! Ivan Krstitelj se rodio od muža i žene. Ipak počuj da je i on anđeo. Piše: „Šaljem, evo, svoga anđela pred tvojim licem. Pred tobom će pripraviti tvoj put" (Mt 11,10). Čuj i ovo. Prorok Malahija kaže: „Svećeničke usne čuvaju znanje. Iz svećeničkih usta traže zakon jer je on anđeo svemogućega Boga" (Mal 2,7). To zato navodimo da istaknemo slavu svećeništva, a ne da se nešto pripiše osobnim zaslugama.

Sjećanje na krsna obećanja

8. Odrekao si se, dakle, svijeta; odrekao si se vijeka. Budi pozoran! Tko novac duguje, stalno motri svoju zadužnicu. Ti pak Kristu duguješ vjeru. Čuvaj vjeru! Ona je mnogo dragocjenija od novca. Vjera je, naime, vječna baština, a novac vremenita. I ti se, prema tome, uvijek sjećaj što si obećao. Bit ćeš oprezniji. Ako držiš svoje obećanje, čuvat ćeš i zadužnicu.

10 U svezi s „ideš", up. uvod, pog. 1,3,II,A — „Par tekstualnih nedoumica".

III.

Krštenikova sumnja

9. Potom si bliže pristupio, vidio si vrelo i nad vrelom si vidio svećenika. Ne mogu u to sumnjati da je u vaš duh moglo pasti što je palo u onoga Naamana Sirijca (usp. 2 Kr 5,1-14). Mada je bio očišćen, ipak je prije sumnjao. Zašto? Reći ću. Počuj!

Krst je sve

10. Unišao si, vidio vodu, vidio svećenika, vidio levita. Neka možda netko ne rekne — jeli to sve? Jest, to je sve! Uistinu je sve gdje je potpuna nevinost, gdje je čitava pobožnost, sva milost, svekoliko posvećenje. Vido si što si mogao vidjeti očima svoga tijela i ljudskim pogledima. Nisi vidio ono što se čini već što se vidi. Ali je kudikamo veće što se ne vidi nego što se vidi jer „je vremenito što se vidi, a vječno što se ne vidi" (2 Kor 4,18).

IV.

Otajstva su božanska i sveta

11. Recimo, dakle, ponajprije — moju riječ drži kao zadužnicu i traži — da se židovskim otajstvima datima našim ocima divimo prvo zbog drevnosti tajnâ, potom radi svetosti i odličnosti. Ipak ovo obećajem: kršćanska su otajstva božanskija i drevnija nego židovska.

Krst kao prijelaz

12. Što je tako iznimno kao činjenica da je židovski narod prešao preko mora (usp. Izl 14,1-31) da bismo govorili o krštenju? Ipak su svi Židovi što prijeđoše pomrli u pustinji. Međutim, tko prijeđe preko ovoga zdenca, to jest od zemaljskoga nebeskome — tu se, naime, obistinjuje prijelaz i zato „pasha"[11] odnosno čovjekov prijelaz, prijelaz iz grijeha u život, od krivnje milosti, od nečistoće svetosti — tko prijeđe preko toga vrela, ne umire već uskrsava.

V.

Namanov slučaj

13. Naman, dakle, bijaše gubav (2 Kr 5,1-14). Jedna robinja reče njegovoj supruzi — ako se moj gospodar želi očistiti, neka ode u izraelsku zemlju. Tu će naći čovjeka koji mu može skinuti gubu. Ona kaza svojoj gazdarici, žena mužu. Naaman[12] sirijskome kralju koji ga kao sebi najdražega pošalje izraelskome kralju. Začu izraelski kralj da mu je poslan čovjek da ga očisti od gube te raskida svoju odjeću. Tada mu poruči prorok Elizej: „Zbog čega si raskinuo odjeću kao da ne postoji Bog moćan da očisti gubavca? Pošalji ga meni!" On ga posla. Kada je došao, reče Prorok: „Idi, siđi u Jordan, zaroni i ozdravit ćeš".

Naamanovo oklijevanje

14. Naaman stade u sebi razmišljati i govoriti: „Zar je to sve? Dođoh iz Sirije u judejsku zemlju i bi mi rečeno — idi na Jordan, zaroni i iscijelit ćeš. Kao da rijeke u mojoj domovini nisu bolje?!" Ali mu sluge rekoše: „Gospodaru, zašto ne izvršiš Prorokovu riječ? Radije učini i pokušaj!" Tada on ode na Jordan, okupa se i ustade zdrav.

Blagoslov krsne vode

15. Što, dakle, to naznačuje? — Vidio si vodu, ali ne ozdravlja svaka voda. Iscjeljuje ona voda koja posjeduje Kristovu milost. Jedno je tvar, drugo posveta i jedno je djelo, drugo dje-

---

11 Potanje o „pashi" u uvodu, pog. 7, br. 4.
12 O krsnoj tipologiji vezanoj uz Naamana vidi uvod, pog. 3, br. 8.

lovanje. Djelo obavlja voda, djelovanje Duh Sveti.[13] Voda ne liječi ako ne siđe Duh Sveti i ne posveti dotičnu vodu. Tako si čitao da je Gospodin naš Isus Krist kada je ustanovljivao krsni oblik došao Ivanu koji mu je rekao: „Treba da ti mene krstiš, a ti dolaziš meni." Krist mu je uzvratio: „Samo pusti! Dolikuje nam da tako ispunimo svu pravednost"(Mt 3,14-15). Uvidi da se sva pravednost nalazi u krstu.

Krštenje je zbog kršćana

16. Zašto je, prema tome, Krist sišao (usp. Mt 3,13-17) ako ne da se očisti ovo tijelo — tijelo koje uze od našega bitka. Kristu, naime, nije bilo potrebito očišćenje vlastitih grijeha jer on „grijeha nije počinio" (1 Pt 2,22). Nama je bilo nužno jer ostajemo podložni grijehu. Ako je, dakle, krst zbog nas, za nas je ustanovljen oblik, našoj je vjeri predložen oblik.

Duh silazi na Krista

17. Krist je sišao. Ivan je stajao uza nj i krstio ga. I, gle, Duh se Sveti spusti kao golubica (usp. Iv 1,32). Nije sišla golubica. Sjeti se što kazah: Krist je uzeo tijelo, a ne nešto kao tijelo već istinu ovoga tijela. Krist je zaista uzeo tijelo. Duh Sveti je sišao s neba u liku golubice — ne kao prava golubica već pod prilikom golubice. Ivan je, dakle, vidio i povjerovao (usp. Iv 1,34).

Posveta krsnoga zdenca

18. Sišao je Krist. Sišao je i Duh Sveti. Zašto je prije sišao Krist, a potom Duh Sveti kada krsni oblik i običaj traži da se najprije posveti zdenac i tek onda silazi koji se ima krstiti? Čim, naime, uđe svećenik, vrši istjerivanje nad stvorom vode. Potom obavlja zaziv i molitvu da se posveti zdenac i bude prisutno vječno Trojstvo. Međutim, najprije je sišao Krist, a potom je došao

13 O djelovanju Duha Svetoga u krstu vidi uvod, pog. 5, br. 2.

Duh Sveti. Zbog čega? Zato da se ne bi činilo da je i Gospodinu Isusu potrebito otajstvo posvećenja dok on osobno posvećuje kao što posvećuje i Duh.

Trojstvena prisutnost

19. Krist je, dakle, sišao u vodu. I Duh Sveti je sišao kao golubica. Bog Otac je s neba govorio (Mt 3,16-17). Imaš nazočnost Trojstva.[14]

VI.

Krsno značenje prijelaza preko Crvenoga mora

20. Apostol veli da je u Crvenome moru postojao lik[15] ovoga krštenja. Kaže: „Svi su se naši oci krstili u oblaku i moru" (1 Kor 10,2). Dodaje: „Sve se to njima dogodilo u slici" (1 Kor 10,11). Njima u slici, ali nama po istini. Tada je Mojsije držao štap, a židovski je narod bio zatvoren. Egipćanin je s vojnicima navaljivao s jedne strane, a Židove je s druge strane okruživalo more. Niti su ga mogli pregaziti niti navaliti na neprijatelja. Počeli su mrmljati (usp. Izl 14,9-11).

Kršćanin ne mrmlja

21. Pazi da te ne izazove što su uslišani. Iako je Gospodin uslišao, ipak nisu bez krivice koji mrmljahu. Tebi priliči, ako si u nezgodi, vjerovati da ćeš umaknuti, a ne mrmljati. Također ti dolikuje zazivati i moliti, a ne iznositi tužbu.

14 Za ulogu Trojstva u krštenju, usp. uvod, pog. 5, br. 2.

15 Krsnu tipologiju prijelaza preko Crvenoga mora obrađujemo u uvodu, pog. 3, br. 5.

Duh i voda naviještaju krst

22. Mojsije je držao štap i vodio hebrejski narod — noću u stupu svjetla, a danju u stupu oblaka (usp. Izl 13,21-22). Što je svjetlost doli istina koja razastire očito i jasno svjetlo? Tko je stup istine ako ne Gospodin Krist koji je odagnao tmine nevjere i u ljudska srca ulio svjetlo istine i duhovne milosti? Stup pak oblaka je Duh Sveti. Narod je bio u moru. Prethodio je stup svjetla, a potom je slijedio stup oblaka kao osjenjenje Duha Svetoga. Vidiš da se po Duhu Svetome i vodi očitovao krsni pralik.

Krsni smisao potopa

23. Ali već i u potopu[16] (usp. Post 6-9) bijaše krsni lik (usp. 1 Pt 3,21). Tada još — razumije se — nije bilo židovskih otajstava. Prema tome, ako je prethodio oblik ovoga krštenja, uviđaš da su kršćanska otajstva drevnija nego židovska.

Konac prvoga izlaganja

24. Međutim, zbog lomnosti našega glasa i radi vremenskoga razloga neka bude dovoljno što smo danas okusili otajstva iz svetoga zdenca. Sutra ću, ako Bog dade snage i obilja za govor, opširnije razlagati. Treba da vaša svetost ima spremne uši i duh raspoložen da možete zadržati ono što uzmognemo sakupiti iz svetopisamskoga niza i što vam se izložilo te stoga imate milost Oca, Sina i Duha Svetoga. Tome Trojstvu pripada vječno kraljevstvo — od vjekova, sada, vazda i za sve vijeke vjekova. Amen.

16 O potopu kao krsnome praliku vidi uvod, pog. 3, br. 4.

DRUGA KNJIGA

I.

Potopna krsna slika

1. Jučer počesmo tumačiti da je i u potopu prethodio krsni lik. Što je potop ako ne ono što čuva pravednika da bude rasadnik pravednosti, a da grijeh umre? Zato je Gospod, videći da ljudska zlodjela preotimlju mah, jedino sačuvao pravednoga s njegovim potomstvom i vodi naredio da se prelije preko gora. Tako je u onome potopu uništena svaka tjelesna raspadljivost. Održao se samo pravednikov rod i uzorak (usp. Post 7,17-23). Zar potop nije isto što i krst kojim se poništavaju svi grijesi,[17] a uskrsava jedino pravednikov duh i milost?

Razna krštenja

2. Brojne su vrste krštenja.[18] Ipak je, kaže Apostol. „jedan krst" (Ef 4,5). Zašto? Postoje poganska krštenja, ali nisu krst. Čišćenja su, ali ne mogu biti krst. Tu se pere tijelo. Međutim, ne briše se krivica. Štoviše, u toj se kupki počinja grijeh. Bilo je krštenja i u Židova — jedna suvišna, druga kao slika. Samo je slika nama od koristi. Navjestiteljica je istine.

II.

Čudo u Bethezdi

3. Što se jučer čitalo? Ovo: „Anđeo je od vremena do vremena silazio u ribnjak". Svaki put kada bi anđeo sišao, „voda bi se uzbibala. Tko bi prvi u nju sišao, ozdravljao je od svake bolesti koja ga je ščepala" (Iv 5,4). To naznačuje lik dolaska Gospodina našega Isusa Krista.

17 Usp. uvod, pog. 5, br. 1: „Krštenik i grijeh".
18 O raznim „krštenjima" govorimo kod tumačenja *Heb* 6,2. Vidi uvod, pog. 2, br. 7.

Znak i vjera

4. Zbog čega „anđeo"? Zato što je Isus „anđeo velikoga savjeta" (Iz 9,5). „Od vremena do vremena" jer je čuvan za posljednji trenutak da bi na samome zalazu zaskočio dan i odgodio zapad. Dakle, kolikogod bi puta anđeo sišao, „uzbibala bi se voda". Možda kažeš — zašto se voda sada ne giba? Čuj zašto: za nevjerne su znaci, a za vjerne vjera (usp. 1 Kor 14,22).

Krst spasava sve

5. „Tko bi prije sišao, ozdravljao je od svake bolesti". Što znači „prvi" — vremenski ili po časti? Jedno i drugo. Ako je riječ o vremenu, prije je ozdravljao tko je ranije sišao. Tada se radije misli na židovski narod nego na neznabožačke narode. Ako je posrijedi čast — tko bi sišao prvi, to jest onaj tko posjeduje bogobojaznost, trud oko pravednosti, milost ljubavi i čežnju za čistoćom — taj je prvenstveno ozdravljao. Ipak je u ono vrijeme ozdravljao jedan jedini. Velim da je u ono doba kao uzorak samo onaj ozdravljao tko bi prvi sišao. Koliko je veća milost Crkve u kojoj se spasavaju svi koji siđu!

Križ je krsni temelj

6. Međutim, uvidite tajnu! Gospodin naš Isus Krist pristupi ribnjaku gdje su „ležali mnogi bolesnici" (Iv 5,3). Ondje su, jasno, ležali brojni bolesnici gdje je samo jedan ozdravljao. Potom kaza onome uzetome: „Siđi!" On uzvrati: „Nemam čovjeka" (Iv 5,7). Uoči gdje se krštavaš! Otkuda potječe krst ako ne iz Kristova križa[19] i Kristove smrti? Tu je sveobuhvatno otajstvo jer je za te trpio. U njemu si otkupljen, u njemu se spasavaš.

19 Odnos između krsta i Kristova križa obrađujemo u uvodu, pog. 5, br. 2 — „Kristov križ i krštenje".

Isus je izvor spasenja

7. Reče: „Nemam čovjeka" (Iv 5,7). To znači da je „po Čovjeku smrt i po Čovjeku uskrsnuće" (1 Kor 15,21). Nije mogao „sići" i nije se mogao spasiti tko nije vjerovao da je naš Gospodin Isus Krist uzeo tijelo od Djevice. Taj je pak iščekivao „posrednika između Boga i ljudi, čovjeka Isusa" (1 Tim 2,5). Čekajući onoga o kome je rečeno: „Gospod će poslati čovjeka koji će ih spasiti" (Iz 19,20), govorio je: „Nemam čovjeka". Zaslužio je doprijeti do zdravlja jer je vjerovao u Onoga koji je imao doći. Ipak bi bilo bolje i savršenije da je vjerovao da je Onaj već došao za koga se nadao da će doći.

III.

Robovanje pogana

8. Sada promotri pojedinačno. Rekli smo da je uzorak prethodio u Jordanu kada se očistio onaj gubavi Naaman. Tko bi ona djevojka među zarobljenicima ako ne ona što bijaše pralik Crkve koju predstavljaše? Neznabožački, naime, narod bijaše rob. Bio je zarobljen. Ali ne mislim na ropstvo koje se odnosi na neki neprijateljski narod već govorim o onome sužanjstvu koje je gore — kada đavao sa svojima vlada krutom vlašću i sebi podloži sužanjske šije grešnika.

Trojstvo je u krstu

9. Tu, dakle, imaš jedno krštenje, drugo u potopu. Treću vrstu imaš kada su oci kršteni u Crvenome moru. Četvrti rod imaš u ribnjaku kada se gibaše voda. Sada te pitam — da li moraš vjerovati da imaš nazočnost Trojstva[20] u onome krštenju kojim Krist krsti u Crkvi?

20 O Trojstvu u krstu vidi u uvodu, pog. 5, br. 2 — „Trojstvo i krštenje".

IV.

Krsna naredba

10. Stoga Gospodin Isus osobno veli u svome evanđelju apostolima: „Idite, krstite narode na ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28,19). To je Spasiteljeva riječ.[21]

Čudo sa sjekirom kao krsni pralik

11. Ovo mi, čovječe, reci. Ilija je s neba pozvao oganj i on je sišao (1 Kr 18,38). Elizej je prizvao ime Gospodnje i iz vode je izronilo željezo sjekire[22] što je bilo utonulo (2 Kr 6,1-7). To je nova vrsta krštenja. Zašto? Jer je svaki čovjek prije krštenja pritisnut poput željeza pa tone. Pošto se krsti, ne ustaje kao željezo već kao kakva lagašna vrsta plodonosnoga stabla (usp. Ps 1,3). Prema tome, tu je nova slika. Sjekira je ta kojom se obaraju stabla. Sa sjekire spade ručica, to jest, željezo je utonulo. Prorokov sin nije znao što da uradi. Tek je samo to znao da moli proroka Elizeja i traži lijek. Tada on spusti drvo i željezo se podignu. Vidiš, dakle, da se u Kristovu križu otklanja slabost svih ljudi.

Mara

12. Još nešto. Reda se nećemo držati jer — kako rekoše apostoli (usp. Iv 21,25) — tko može obujmiti sve Kristove čine? Mojsije je došao u pustinju. Narod je ožednio i prispio na vrelo Mara[23] i htio piti. Čim je zagrabio, osjetio je gorkost te nije mogao piti. Zato je Mojsije spustio drvo u bunar. Voda koja ranije bijaše gorka, poče bivati slatkom (usp. Izl 15,22-25).

21 Podsjetimo da smo natenane obradili *Mt* 28,19-20. Vidi uvod, pog. 2, br. 1.
22 O tome krsnome tipu vidi uvod, pog. 3, br. 9.
23 O vrelu Mara u krsnoj tipologiji vidi uvod, pog. 3, br. 6.

Krsna voda križem postaje djelatna

13. Što to znači ako ne da je svako stvorenje koje je podvrgnuto raspadljivosti gorka voda za sve? Iako je voda neko vrijeme slatka i za trenutak ugodna, gorka je jer ne može otkloniti grijeh. Tek što si pio, žedniš. Istom što si okusio blagost napitka, opet ćeš osjetiti gorkost. Voda je, dakle, gorka. Ali čim primi Kristov križ i nebesko otajstvo, počinje biti slatka i ugodna. S pravom je slatka jer se u njoj opoziva krivnja. Ako su, prema tome, krštenja i kao sami lik bila tako djelotvorna, koliko više je moćan krst koji je krst uistinu.

V.

Blagoslov krsnoga zdenca

14. Sada, dakle, promotrimo. Dolazi svećenik. Nad zdencem moli molitvu. Zaziva Očevo ime, prisutnost Sina i Duha Svetoga. Služi se nebeskim riječima. Riječi su nebeske jer su Kristove. On reče da se krstimo „na ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28,19). Ako je, dakle, na ljudsku riječ, na zaziv sveta čovjeka bila nazočna prisutnost Trojstva, koliko je više nazočna ondje gdje je na djelu vječna Riječ?! Želite li znati da silazi Duh? Čuli ste da se spustio kao golubica (Lk 3,22). Zašto kao golubica? Da se nevjerni pozovu na vjeru. Na početku je morao stajati znak, a na kraju mora biti savršenost.

Duh posvećuje zdenac

15. Evo i ovo. Učenici su poslije smrti Gospodina našega Isusa Krista bili na jednome mjestu i molili na dan Pedesetnice. Odjednom se pročuo silan zvek kao kada se vjetar pokreće s velikom moću. Pokazali su se i jezici razasuti kao vatra (Dj 2,1-3). Što to naznačuje ako ne silazak Duha Svetoga koji thjede da se nevjernima i tvarno pokaže? Želim reći — tvarno po znaku, duhovno po otajstvu. To je, dakle, očit dokaz njegova dolaska.

Ali nama se pruža povlastica vjere, jer su se na početku za nevjerne događali znaci. Mi pak koji smo već u punini Crkve istinu ne trebamo primati iz znamena nego iz vjere.

VI.

Krsni čin

16. Sada raspravimo što je ono što se naziva krštenje. Pristupio si zdencu, sišao u nj, ugledao vrhovnoga svećenika, vidio levite i prezbitera kod zdenca. Što je krst?

Čovjek bijaše besmrtan

17. Gospodin, naš Bog, stvorio je na početku čovjeka da ne umre smrću ako ne okusi grijeha. Ali čovjek je počinio grijeh. Postao je podložan smrti. Izbačen je iz raja (Post 3,17-24). Međutim, Gospodin koji želi da njegova dobročinstva ostanu trajno i da uništi sve zmijine prijevare te odbaci sve što je štetno, najprije nad čovjekom izreče presudu: „Zemlja si i u zemlju ćeš poći" (Post 3,19). Čovjeka je podložio smrti. To bijaše božanska presuda. Ljudski je oblik života nije mogao poništiti. Ali je dat lijek da čovjek umre i uskrsne. Zašto? Da bi ono, što je na početku bilo sredstvo osude, postalo sredstvom dobročinstva. Što je to ako ne smrt? Pitaš kako? Smrt, naime, kada nastupi, okončava grijeh. Kada preminemo, prestajemo, jasno, griješiti (usp. Rim 6,7). Time je, očito, udovoljeno presudi jer je čovjek koji je bio sazdan da živi — ali ako ne sagriješi! — počeo umirati. Ipak da bi vječna Božja milost bila trajna, čovjek je umro. Međutim, Krist je izumio uskrsnuće da uspostavi nebesko dobro koje bi izgubljeno zmijinom prijevarom. Jedno je, dakle, i drugo za nas jer je i smrt[24] kraj grijeha i uskrsnuće[25] preobraženje naravi.

24 O krsnoj smrti, usp. uvod, pog. 5, br. 1 — „Krsna smrt".
25 U svezi s krsnim uskrsnućem, vidi uvod, pog. 5, br. 1 — „Krsno uskrsnuće".

Krst dolazi od Boga

18. Krštenje je baš zato smišljeno da đavlova prijevara ili varka ne nadvlada u ovome svijetu. Počuj što o tome krstu veli Pismo, radije Sin Božji. Kaže da su farizeji koji se ne htjedoše krstiti Ivanovim krštenjem „prezreli Božji naum" (Lk 7,30). Krst je, dakle, Božja odluka. Kolika je tek milost gdje je Božja nakana!

Krsni ukop

19. Počuj, dakle, ovo: da se u ovome svijetu dokine đavlovo podaništvo, smišljeno je kako će živi čovjek umrijeti i živ uskrsnuti. Što znači živ? Ovo: dok je živ tjelesnim životom, pristupa zdencu i u zdenac uronjava. Što je voda ako ne tvar iz zemlje? Prema tome, udovoljava se nebeskoj presudi bez zaprepaštenosti pred smrću. Time što zaranjaš, dokida se ona presuda: „Zemlja si i u zemlju ćeš poći" (Post 3,19). Pošto je osuda izvršena, nastupa nebesko dobročinstvo i lijek. Voda je, prema tome, iz zemlje. Oblik pak našega života nije dopuštao da nas prekrije zemlja i da iz nje ustanemo. Osim toga, ne pere zemlja već voda čisti. Zato je zdenac kao ukop.

VII.

Krsna vjeroispovijed

20. Zapitan si: „Vjeruješ li u Boga Oca svemogućega?" Rekao si: „Vjerujem". Tada si zaronio, to jest, bio ukopan. Ponovno si upitan: „Vjeruješ li i u Gospodina našega Isusa Krista i u njegov križ"? Rekao si: „Vjerujem". Opet si zaronio. Zato si s „Kristom suukopan" (Rim 6,4). Ali tko je s „Krstom suukopan", s Kristom uskrsava. Treći put si pitan: „Vjeruješ li i u Duha Svetoga?" Kazao si: „Vjerujem" — i treći put si zaronio da trostruka vjeroispovijed[26] uništi mnogovrsni pad ranijega života.

26 O krsnoj vjeroispovijedi, vidi uvod, pog. 4, br. 6.

Petrova vjeroispovijed

21. Donosimo vam — napokon — primjer. Čini se da je sveti apostol Petar po slabosti ljudske naravi pao za muke Gospodnje. Pošto je zanijekao, Krist ga je kasnije triput pitao da li ga ljubi da bi onaj pad zbrisao i ispravio. Tada Petar reče: „Ti znaš, Gospodine, da te ljubim" (Iv 21,17). Triput kaza da triput dobije odrješenje.

Krštavamo se na jedno ime

22. Grijeh, dakle, podjednako oprašta Otac, Sin i Duh Sveti. Mi se pak krštavamo na jedno ime, to jest, „na ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28,19). Ne čudi se što reče jedno „ime" gdje je jdna bitnost, jedno božanstvo i jedno veličanstvo. O tome je Imenu kazano: „Treba da se u njemu svi spase" (Dj 4,12). U tome ste se Imenu svi spasili i vratili milosti života.

Krsna smrt

23. Apostol — kako ste čuli u sadašnjemu čitanju — proglašuje: „Tko se krsti, u Isusovu se smrt krštava" (Rim 6,3). Što znači „u smrti"? Ovo — da i ti okusiš smrt kako je Krist umro. Kao što je Krist umro „na štetu grijeha i za Boga živi" (Rim 6,2.10), tako si i ti po krsnome otajstvu mrtav u odnosu na ranije draži grijeha i uskrsnuo si po Kristovoj milosti. Riječ je, dakle, o smrti, mada ne o istinskoj tjelesnoj smrti već o slici smrti. Kada, naime, zaranjaš, na se primaš sliku smrti i ukopa. Prihvaćaš otajstvo onoga križa na kojem je Krist visio. Tijelo je bilo prikovano čavlima. Ti si, prema tome, suraspet. Pripadaš Kristu. Prikovan si čavlima našega Gospodina Isusa Krista da te đavao ne može otuda otrgnuti. Neka te drži čavao Krista koji opoziva slabost ljudske naravi.

Pokrsno pomazanje

24. Prema tome, bio si zaronio, pristupio si svećeniku. Što ti je rekao? Kazao je: „Bog Otac svemogući koji te je preporodio iz vode i Duha i oprostio ti tvoje grijehe, on te pomazuje[27] za vječni život." Pogledaj „za gdje" si pomazan. Reče: za vječni život. Nemoj ovaj život pretpostaviti onome životu. Ako se, na primjer, pojavi neki neprijatelj i želi ti oduzeti tvoju vjeru ili prijeti smrću da bi koga zavarao, vidi što ćeš odabrati. Ne odaberi ono za što nisi pomazan već ono u koju si svrhu pomazan. Tako ćeš vječni život staviti pred vremeniti.

TREĆA KNJIGA

I.

Novoporod

1. Jučer raspravljasmo o krsnome zdencu čiji je oblik nalik na grob. Vjerujući u Oca i Sina i Duha Svetoga, u nj smo primljeni. U nj uranjamo i iz njega izranjamo[28] — to jest uskrsavamo. Također primaš na glavu mirisno ulje,[29] to jest pomazanje. Zašto na glavu? Jer, Salomon veli, „mudračeva su osjetila na njegovoj glavi" (Prop 2,14). Mudrost je, naime, nedjelatna bez milosti. Čim pak mudrost stekne milost, njezino djelo počinje biti savršeno. To se naziva novoporod.

Krsno uskrsnuće

2. Što je novoporod? Imaš u *Djelima apostolskim* da se onaj stih koji je rečen u *Drugome psalmu:* „Ti si moj sin, danas te rodih" (2,7) po svoj prilici odnosi na uskrsnuće. Naime, sveti

---

27 Pokrsno pomazanje tumačimo u uvodu, pog. 4, br. 9.

28 O načinu krštavanja u četvrtome stoljeću, usp. uvod, pog. 4, br. 8.

29 O ulju i pomazanju raspravljamo na više uvodnih mjesta: pog. 2, br. 4 i br. 9; pog. 4, br. 3 i br. 9; pog. 6, br. 2.

apostol Petar u *Djelima apostolskim* tumači da je onda kada Sin uskrsnu od mrtvih odjeknula Očeve riječ: „Ti si moj Sin, ja te danas rodih" (Dj 13,33). Zato se i naziva „prvorođenac od mrtvih" (Kol 1,18). Što je, prema tome, uskrsnuće ako ne to da iz smrti uskrsavamo na život? Isto se, dakle, zbiva i u krštenju. Budući da je ono slika smrti, nema sumnje da dok zaranjaš i izranjaš nastaje slika uskrsnuća. Stoga — po Apostolovu tumačenju (Rim 6,3-11) — kao što je Isusovo uskrsnuće bilo novo rođenje, tako je i ovo uskrsavanje iz zdenca novoporod.

Krst preporađa

3. Ali zašto — kažeš — zaranjaš u vodu? Zar stoga lutaš i zato te obuzima dvojba? Zaista čitamo: „Neka zemlja iz sebe rodi rod i zemlja rodi rod koji donosi plod" (Post 1,11). Slično si čitao i o vodi: „Neka vode proizvedu živa bića. I nastadoše živa stvorenja" (Post 1,20). Ona su nastala na početku stvaranja, ali je za te pridržano da te voda preporodi za milost kako je druga bića rodila za život. Oponašaj onu ribu koja je, doduše, primila neznatniju milost, ali za te treba da je čudo. I u moru je i povrh valova. U moru je i nad valovima pliva. Na moru bjesni oluja, sijevaju munje, ali riba pliva. Ne tone jer se naviknula plivati. I za te je, dakle, ovaj svijet more. Posjeduje razne tijekove, veliko valovlje i opasna nevremena. I ti budi riba da te ne potopi val svijeta.

Lijepo pak Otac kaže Sinu: „Ja sam te danas rodio" (Ps 2,7), to jest kada si otkupio narod, kada si pozvan u nebesko kraljevstvo, kada si ispunio moju volju — tada si dokazao da si moj Sin.

Pranje nogu

4. Popeo si se iz vrela. Što je slijedilo? Slušao si čitanje. Potpasani svećenik — iako bi to mogli učiniti i prezbiteri, ipak na vrhovnoga svećenika spada početna služba — potpasani vrhovni svećenik, velim, oprao[30] ti je noge. Što znači to otajstvo? Jamačno si čuo da je Gospodin, pošto opra noge ostalim učenicima, pristupio Petru. Petar mu reče: „Ti da meni pereš noge?!" (Iv 13,3). Htjede reći: „Ti, Gospodin, da sluzi pereš noge?! Ti, nevini, da meni pereš noge?! Ti, Stvoritelj nebesa, meni da pereš noge?!" Isto nalaziš i drugdje. Isus dođe Ivanu. Ivan mu reče: „Treba da ti mene krstiš, a ti dolaziš meni" (Mt 3,14). Ja sam grešnik i ti si došao grešniku da tobože odložiš svoje grijehe, a grijeha nisi počinio. Vidi „svu pravednost" (Mt 3,15), uoči poniznost, zamijeti milost, vidi posvećenje. Kaza: „Ako ti ne operem noge, nemaš sa mnom dijela" (Iv 13,8).

30 U svezi s krsnim pranjem nogu vidi izlaganje u uvodu, pog. 4, br. 11.

Rimski obred nema pranja nogu

5. Nama je poznato da Rimska crkva nema taj običaj. Inače u svemu slijedimo njezin uzor i primjer. Ipak ona ne pozna običaj da se peru noge. Možda je — pripazi! — to izostavila radi velikoga mnoštva krštenika. Ima ih, međutim, koji to nastoje ispričati. Kažu da to ne treba činiti u otajstvu — kod krštenja već da noge treba prati kao gostu. Ali jedno je poniznost, drugo posvećenje. Uostalom, počuj da je riječ o otajstvu i posvećenju. Veli: „Ako ti ne operem noge, sa mnom nemaš dijela" (Iv 13,8). To ne govorim da bih druge krivio već da opravdam svoje dužnosti. U svemu želim nasljedovati Rimsku crkvu. Ali ipak i mi imamo ljudsku pamet. Stoga ispravnije čuvamo što se drugdje točnije čuva.

Pranje nogu ima biblijski temelj

6. Nasljedujemo samoga apostola Petra. Pristajemo uz njegovu privrženost. Što na to kaže Rimska crkva?! Sam je apostol Petar, očito, osnova ove naše tvrdnje. On je pak bio svećenik Rimske crkve. Sam Petar veli: „Gospodine, ne samo noge već ruke i glavu" (Iv 13,8). Vidi vjeru. Što je prije odbio, razlog bijaše poniznost. A da je pristao, odanost je i vjera.

Smisao pranja nogu

7. Budući da je Petar rekao „ruke i glavu", Gospodin mu je uzvratio: „Tko se oprao, nije nužno da se opet umiva osim da opere samo noge" (Iv 13,10). Zašto to? Jer se u krštenju briše svaki grijeh. Prema tome, grijeh odstupa. Ali kako je đavao Adama oborio te mu po nogama prosuo otrov, stoga pereš noge — da bi obilnija pripomoć posvete pristupila onome dijelu na kojem je zmija postavila zamke. Tako te kasnije neće moći srušiti. Noge, prema tome, pereš da opereš zmijine otrove. I poniznosti koristi da se ne crvenimo u otajstvu obaviti što se ne bismo udostojali u smislu počasti.

II.

Duhovni pečat

8. Slijedi duhovni pečat.[31] O njemu se — čuli ste — danas čitalo. Nakon zdenca, naime, ostaje da se obavi dovršenje.[32] Tada se na svećenikov zaziv ulijeva Duh Sveti — „Duh mudrosti i razumnosti, Duh savjeta i moći, Duh spoznaje i pobožnosti, Duh svetoga straha" (Iz 11,2-3). To su sedam kreposti Duha.

Stožerne kreposti

9. Sve kreposti, dakako, pripadaju Duhu, ali navedene su u neku ruku stožerne i glavne. Što je, naime, tako osnovno kao pobožnost? Što je tako važno kao spoznaja Boga? Što tako bitno kao snaga? Što tako temeljno kao Božji savjet? Što je tako važno kao strah od Boga? Kao što je strah pred svijetom slabost, tako je Božji strah velika moć.

31 Pečat napominjemo u više navrata u uvodu: vidi pog. 2, br. 4-6; pog. 6, br. 4.
32 Riječ je — po svemu sudeći — o potvrdi: usp. uvod, pog. 6.

Sedam vrlina

10. Kada si opečaćen, primaš sedam navedenih kreposti. Sveti Apostol kaže da je mudrost našega Gospodina mnogolika i mnogovrsna Božja mudrost (usp. Ef 3,10). Tako je i Duh Sveti mnogostran. Posjeduje različite i raznovrsne kreposti. Zato se naziva „Bog kreposti" (Ps 79,5-20). To se pak može pripisati Ocu, Sinu i Duhu Svetome. Međutim, to spada na novo razlaganje i u drugo vrijeme.

Pristup oltaru

11. Što dolazi poslije toga? Imaš pristupiti oltaru. Budući da si se približio, možeš vidjeti što ranije nisi vidio. Ciljam na otajstvo o kojem si čitao u evanđelju ako si čitao. Ipak si jamačno o tome čuo. Slijepac je pristupio Gospodinu da ga iscijeli. Krist je druge liječio samom riječju i besjedom. Naredbom je u oči ulijevao svjetlo. Međutim, u evanđeoskoj knjizi koja nosi naslov *Po Ivanu* — Ivan je uistinu bolje od ostalih zamijetio, naznačio i protumačio velika otajstva — htjede u slijepcu unaprijed uobličiti ovo otajstvo. Svi su evanđelisti, zacijelo, sveti. I apostoli su — osim izdajice — svi sveti. Ipak je sveti Ivan koji zadnji napisa evanđelje i koga je Krist kao nužna tražio i odabrao nekom višom trubljom razglašavao vječne tajne. Što god je kazao, otajstvo je. Drugi rekoše da je slijepac izliječen. Tako kazaše Matej, Luka i Marko. Što reče Ivan? Ovo: „Uze glib i premaza preko njegovih očiju te mu naredi — idi u Siloam." On „usta, ode, umi se i vrati gledajući" (Iv 9,6-7).

Oči srca

12. Promotri i ti oči svoga srca! Tjelesnim si očima gledao tvarne zbilje, ali otajstveno još nisi mogao vidjeti očima srca. Kada si, dakle, dao svoje ime,[33] prinio je glib i premazao preko tvojih očiju. Što to znači? Ovo: da ispovjediš svoj grijeh, da ispitaš

33 Ambrozije vjerojatno ima pred očima upis u katekumenat. Usp. uvod, pog. 4, br. 1.

savjest, da činiš pokoru za opačine, to jest, da spoznaš sudbinu ljudskoga roda. Tko pristupa krštenju, ne ispovijeda grijeh. Ali već time što traži da se krsti očituje priznanje svih grijeha da bi bio opravdan — to jest da bi od grijeha prešao u milost.

Nitko nije bez grijeha

13. Ne smatrajte to nekorisnim. Ima i takvih — znam da je makar jedan tako govorio — kada mu rekosmo da se radije mora krstiti u toj dobi — uzvratio je: „Zašto da se krstim? Nemam grijeha. Zar sam počinio grijeh?". Taj nije primio blato. Krist mu njime nije premazao oči, to jest, nije mu otvorio oči. Nema, naime, čovjeka bez grijeha.

Krštenjem priznajemo da smo ljudi

14. Prema tome, priznaje se čovjekom tko se utječe Kristovu krštenju. Tako je i na te Krist stavio glib — to jest, strahopočitanje, razboritost i priznanje vlastite krhkosti. Rekao ti je: „Pođi u Siloam" (Iv 9,7). Što je Siloam? Reče da u prijevodu znači „poslan" (Iv 9,7). Želi se kazati: idi na ono vrelo u kome se propovijeda Kristov križ. Pođi na onaj vrutak u kome Krist otkupljuje zablude svih.

Otvorene oči

15. Pošao si, oprao se, pristupio oltaru. Počeo si vidjeti što ranije nisi vidio. Oči su se tvoje rastvorile po Gospodnjem zdencu i propovijedi Gospodnje muke. Ti koji si, očito, ranije bio u srcu slijep, stao si motriti svjetlo otajstava.

Dođosmo, dakle, predraga braćo, do oltara i do bogatijega razlaganja. S obzirom na trenutačni čas ne možemo poduzeti cjelovito tumačenje. Sadržaj je veoma bogat. Neka je dosta što danas rekosmo. Sutradan ćemo, ako se svidi Gospodinu, raspravljati o samim otajstvima.

ČETVRTA KNJIGA

I.

Starozavjetni šatori

1. U Starome zavjetu svećenici običavahu ulaziti u prvi šator. U drugi je šator ulazio jednom u godini Veliki svećenik. Očito na to podsjeća apostol Pavao kada tumači slijed Staroga zavjeta. U drugome se šatoru nalazila mȁna, osušeni i potom ponovno procvali Aronov štap te kadioni žrtvenik (usp. Heb 9,2-7).

Kršteni ponovno cvjeta

2. Na što rečeno smjera? Na to da razumijete što je drugi šator. U nj vas je uveo svećenik. Inače je u nj obično jednom godišnje ulazio Veliki svećenik. Mislimo na krstionicu gdje je procvao Aronov štap. I ti si bio suh, ali si opet procvao u tekućici zdenca. Osušio si se grijesima, osušio si se za zastranjenja i opačine, ali si već počeo donositi rod. Zasađen si „uz tijek voda" (Ps 1,3).

Smisao pomazanja

3. Ali ćeš možda reći: „Što vrijedi narodu ako se svećenički štap osušio i ponovno procvao?". Ali zar i narod nije svećenički narod? Kome je — kako veli apostol Petar — kazano: „Vi ste odabrani puk, kraljevsko svećeništvo, sveti rod" (1 Pt 2,9)? Svatko je pomazan s obzirom na svećeništvo i kraljevanje, ali je i kraljevstvo i svećeništvo duhovno.[34]

---

34 Usp. uvod, pog. 7, br. 2.

Miomiris

4. U drugome se šatoru nalazi kadioni žrtvenik. Kadioni pak žrtvenik redovito daje ugodan miris. Tako ste i vi već „ugodni Kristov miris" (2 Kor 2,15). U vama više nema nikakve vrste grijeha i nikakav zadah težega zastranjenja.

II.

Pokrsni mimohod

5. Potom krenuste oltaru.[35] Stali ste se primicati. Anđeli su promatrali. Gledali su kako dolazite i zamijetiše kako je odjednom zasjala ljudska narav koja je ranije bila zaprljana tamnom gnusobom grijeha. Stoga rekoše: „Tko je ta što uzlazi obijeljena iz pustinje" (Pj 8,5)? Prema tome, dive se i anđeli. Želiš li znati koliko se dive? Poslušaj apostola Petra koji izjavljuje da nam je ono poklonjeno što „žele i anđeli vidjeti" (1 Pt 1,12). Još jednom počuj! Reče: „Što oko ne vidje niti uho ču Bog je pripravio onima koji ga ljube" (1 Kor 2,9).

Trajnost i vječnost milosti

6. Shvati što si potom primio. Sveti je prorok David tu milost vidio u slici i želio. Želiš li znati koliko je žudio? Opet počuj kako govori: „Poškropit ćeš me hisopom i očistit ću se. Oprat ćeš me i bit ću bjelji nego snijeg" (Ps 50,9). Zašto? Stoga što snijeg, mada bijel, brzo od kakve nečistoće crni i propada. Ova će pak milost koju si primio biti, ako držiš što si dobio, trajna i vječna.

35 Išlo se u procesiji. Novokrštenici su u bijelim i blještavim haljinama. Vidi uvod, pog. 4, br. 10.

Mladost milosti

7. Dolazio si, dakle, i čeznuo jer si vidio veliku milost. Sa željom si pristupio oltaru da primiš otajstvo. Tvoja duša veli: „Unići ću oltaru svoga Boga, Bogu koji razveseljuje moju mladost" (Ps 42,4). Odložio si starost grijeha i uzeo mladost milosti. To ti dadoše nebeska otajstva. Poslušaj pak iznova Davida kada kaže: „Obnovit će se tvoja mladost kao u orla" (Ps 102,5). Počeo si biti dobri orao. Kao i on tražiš nebo, a prezireš zemaljsko. Dobri su orlovi oko oltara jer „gdje je tijelo, ondje su i orlovi" (Mt 24,28). Žrtvenik je oblikom tijelo. Na oltaru je pak Kristovo tijelo. Vi ste orlovi koji su obnovljeni pranjem grijeha.

III.

Udivljenje pred oltarom

8. Pristupio si oltaru. Razmotrio si otajstva[36] stavljena na žrtvenik i divio se samome stvorenju. Stvorenje je ipak obično i poznato.

Slušateljeva primjedba

9. Možda netko od vas rekne: „Bog je Židovima dao silnu milost. S neba im je daždila mana" (usp. Izl 16,13-15). Što je više dao svojim vjernicima? Što je više dao onima kojima je obilnije obećao?!

Drevnost i božanstvenost otajstava

10. Evo što tvrdim: kršćanske su tajne drevnije od židovskih i kršćanska su otajstva božanskija od židovskih. Kako? Počuj! Kada su nastali Judejci? Potekli su od Jude, Abrahamova praunuka ili — ako hoćeš i tako shvatiti — od Zakona, to jest kada su zaslužili primiti Božje pravo. Prema tome, Judejci se zovu po

36 O euharistiji vidi uvod, pog. 8.

Abrahamovu praunuku u vrijeme svetoga Mojsija. Tada je Bog s neba slao mànu Židovima koji su mrmljali. Tebi je pak za ova otajstva slika prethodila u Abrahamovo doba kada on skupi tristaosamnaest slugu te ode u potjeru za protivnicima i svoga nećaka izbavi iz ropstva. Tada se vraćaše kao pobjednik. U susret mu je izišao svećenik Melhizedek i prinio kruh i vino (usp. Post 14,11-18). Tko je imao kruh i vino? Abraham nije imao. Tko je imao? Melhizedek. On je, prema tome, začetnik otajstava. Tko je Melhizedek koji znači „kralj pravde i kralj mira" (Heb 7,2)? Tko je taj kralj pravde? Da li koji čovjek može biti kralj pravednosti? Tko je, dakle, kralj pravde ako ne Božja pravednost? Tko je Božji mir i Božja Mudrost? (usp. 1 Kor 1,30)? Onaj koji je mogao reći: „Svoj vam mir dajem. Ostavljam vam svoj mir" (Iv 14,27).

Davnost otajstava

11. Ponajprije, dakle, shvati da su ta otajstva koja primaš starija od bilo kojih otajstava za koja Židovi kažu da ih posjeduju. Znaj da je prije nastao kršćanski narod nego se pojavio židovski narod — mi u promisli, Židovi po imenu.

Melhizedek kao protulik

12. Melhizedek, dakle, prinese kruh i vino. Tko je Melhizedek? Reče: „Bez oca, bez majke, bez rodoslovlja. Nema ni početka dana ni kraja životu. Sličan Sinu Božjemu". Tako stoji u *Poslanici Hebrejima* (7,3). Veli: „Bez oca i majke". Božji je Sin bez majke rođen u nebeskome rađanju. Rođen je samo iz Boga Oca. I opet — bez oca je rođen kada se rodio iz Djevice. Nije, naime, začet iz muževljeva sjemena već se rodio od Duha Svetoga i Marije Djevice. Došao je na svijet iz djevičanskoga krila. Melhizedek — svime sličan Sinu Božjemu — također bijaše svećenik jer je i Krist svećenik. Njemu je rečeno: „Ti si svećenik uvijeke po redu Melhizedekovu" (Heb 7,17).

IV.

Utemeljitelj otajstava

13. Tko je, dakle, začetnik otajstava ako ne Gospodin Isus? Ove su tajne došle s nebe, a svaki naum potječe s neba. Zaista je veliko i božansko čudo što je Bog s neba slao narodu mànu. Narod nije radio, a jeo je.

Vršitelj pretvorbe

14. Ti možda kažeš: „Moj je kruh običan". Ali ovaj je kruh prije otajstvenih riječi kruh. Čim se izvrši posvèta, kruh postaje Kristovo tijelo. Dokažimo to! Kako može ono što je kruh biti Kristovo tijelo? Međutim, kojim se riječima tvori posveta? Čijim riječima? — Gospodina Isusa. Sve, naime, drugo što se ranije govori, svećenik govori: slava Bogu, molitva, prošnja za narod, kraljeve, ostale. Kada se dođe dotle da se obavi časno otajstvo, svećenik se više ne služi svojim riječima već se služi Kristovim riječima. Prema tome, to otajstvo ostvaruje Kristova riječ.

Djelotvornost Kristove riječi

15. Koja je to Kristova riječ? Ona, naime, po kojoj je sve sazdano. Gospod je naredio i nastade nebo. Gospodin je zapovjedio — postala je zemlja; Gospodin je zapovjedio — nastala su mora; Gospodin je zapovjedio i bi svako stvorenje. Vidiš, dakle, koliko je Kristova riječ djelotvorna. Ako je, prema tome, tolika snaga u Kristovoj riječi da počne opstojati čega nije bilo, koliko je još djelotvornija da učini da bude što je bilo i da se u drugo pretvori. Neba nije bilo, ni mora nije bilo ni zemlje. Ali čuj što David veli: „On kaza i nastade. On zapovjedi i bi stvoreno" (Ps 32,9).

Kruh postaje tijelo

16. Da ti, dakle, odgovorim: prije posvete ne bijaše Kristovo tijelo, ali ti kažem da je već poslije posvete Kristovo tijelo. On reče i postalo je. On je naredio i sazdano je. I ti si bio, ali si bio staro stvorenje. Pošto si posvećen, počeo si biti novo stvorenje. Želiš li znati koliko si novo stvorenje? „Sav je, veli, u Kristu novo stvorenje" (2 Kor 5,17).

Krist mijenja stvorenje i prirodne zakone

17. Počuj, dakle, kako je Kristova riječ uobičajila mijenjati svako stvorenje. Kada hoće, mijenja osnove naravi. Pitaš kako? Slušaj! Prije svega kao primjer uzmimo njegovo rođenje. Zakon je da se čovjek ne rađa osim od muža i žene — iz bračnoga odnosa. Ali jer je Gospodin htio i jer je odabrao ovo otajstvo, od Duha Svetoga i Djevice se rodio „posrednik između Boga i ljudi, čovjek Isus Krist" (1 Tim 2,5). Vidiš, dakle, da se čovjek rodio iz Djevice protiv uredaba i reda naravi.

Moć Božje riječi

18. Još nešto drugo. Egipćani su gonili židovski narod, a more ga opkoljavalo. Mojsije je, po Božjoj naredbi, dodirnuo vode i more se razdijelilo, ali ne, razumije se, u skladu sa zakonom svoje naravi već po milosti nebeske zapovijedi (Izl 14,21). Čuj i ovo! Puk je bio žedan i došao na vrelo. Izvor bijaše gorak. Sveti Mojsije spusti drvo u izvor i izvor koji bijaše gorak postade sladak. Promijenio je način svoje naravi i primio slatkoću milosti (Izl 15,23-25). Evo i četvrtoga primjera. Željezni je dio sjekire pao u vodu (usp. 2 Kr 6,5-6) i kao željezo po svojoj je naravi utonuo. Elizej je spustio drvo. Željezo se smjesta dignulo i plivalo nad vodom — jasno — suprotno naravi željeza. Željezo je, naime, tvar teža nego počelo vode.

Euharistijska pretvorba

19. Zar na osnovu svega toga ne shvaćate što sve ne tvori nebeska riječ? Ako je djelatno moćna u zemaljskome izvoru i ako je nebeska riječ djelotvorna u ostalim zbiljama, zar da ne djeluje u nebeskim otajstvima? Naučili ste, dakle, da po nebeskoj posveti kruh postaje Kristovo tijelo i vino koje se s vodom ulijeva u kalež krv.

Euharistijska krv

20. Ali možda kažeš: ne vidim oblik krvi. Međutim, posjeduje sličnost. Kao što si uzeo sličnost smrti, jednako piješ sličnost dragocjene krvi. Tako nema nikakve odvratnosti pred krvlju, a ipak se vrši cijena otkupljenja. Naučio si, dakle, da je ono što uzimaš Kritovo tijelo.

V.

Riječi nad kruhom

21. Želiš li znati da se posvećuje nebeskim riječima? Čuj koje su to riječi. Svećenik veli: „Učini da ovaj naš prinos bude primljen, duhovan, ugodan. Lik je tijela i krvi našega Gospodina Isusa Krista koji dan prije nego će trpjeti uze kruh u svoje svete ruke. Pogleda u nebo — u te, sveti Oče, svemogući vječni Bože. Zahvaljujući blagoslovi, prelomi i prelomivši, dade svojim apostolima i učenicima govoreći: uzmite i jedite od toga svi jer to je moje tijelo koje se lomi za mnoge".

Riječi nad vinom

22. Pazi! „Isto tako dan prije nego će trpjeti nakon večere uze i kalež. Pogleda u nebo, u te, sveti Oče, svemogući vječni Bože i zahvaljujući blagoslovi te preda svojim apostolima i učenicima govoreći: uzmite i pijte od toga svi jer to je moja krv".

Primijeti da su sve riječi do „uzmite" tijelo ili krv Evanđelistove. Potom dolaze Kristove riječi: „Uzmite i pijte od toga svi jer to je moja krv" (Mt 26, 28).

Blagujemo euharistijsko tijelo i krv

23. Razmotri pojedinačno! Veli: „Dan prije nego je trpio uze u svoje svete ruke kruh". Prije nego se posveti, kruh je. Čim se pak reknu Kristove riječi, tijelo je Kristovo. Uostalom, čuj gdje reče: „Uzmite i jedite od toga svi jer ovo je moje tijelo" (Mk 14,22). Prije Kristovih riječi čaša je puna vina i vode. Pošto su pak Kristove riječi stupile na djelo, tu nastaje krv koja otkupljuje narod. Vidite, dakle, na kolike je načine Kristova riječ moćna da sve izmijeni. Napokon i sam je Gospodin Isus posvjedočio da primamo njegovo tijelo i krv. Zar smijemo sumnjati u njegovu vjerodostojnost i svjedočenje?

Euharistija je više nego mȁna

24. No sada se sa mnom vrati na moj sadržaj. Veliko je i čudesno što je Židovima mȁna daždila s neba. Ali razmisli: što je više — nebeska mȁna ili Kristovo tijelo? Jamačno, Kristovo tijelo. Krist je stvoritelj neba. Nadalje: umro je, tko je jeo mȁnu. Tko pak blaguje ovo tijelo, steći će oproštenje grijeha i „neće nikada umrijeti" (Iv 6,49).

Pričesni amen

25. Prema tome, ne govoriš uzalud: „Amen!" U duhu ispovijedaš da primaš Kristovo tijelo. Kada, dakle, pristupiš, svećenik ti kaže: „Tijelo Kristovo". Ti odgovoriš: „Amen" — to jest, „uistinu". Što jezik izjavljuje, neka osvjedočenje drži. Ali znaj: to je ono otajstvo kome je ranije prethodio pralik.

VI.

Uzvišenost euharistije

26. Zatim upoznaj koliko je veliko otajstvo. Evo što kaže: „Koliko god puta budete to činili, tako ćete me se često sjećati, dok ponovno ne dođem" (1 Kor 11,26).

Misni ulomak

27. Svećenik veli: „Sjećajući se, dakle, preslavne njegove muke i uskrsnuća iz podzemlja te uzlaska na nebo, prikazujemo ti ovu neoskvrnjenu žrtvu — žrtvu duhovnu, žrtvu nekrvnu, ovaj sveti kruh i čašu vječnoga života. Molimo i ištemo da ovaj prinos primiš na svoj uzvišeni oltar po rukama svojih anđela kao što si se udostojao primiti prinose pravednoga sluge svoga Abela i žrtvu našega praoca Abrahama i što ti prinese veliki svećenik Melhizedek."

Euharistija oprašta grijehe

28. Što ti, prema tome, govori Apostol svaki put kada primaš? Kaže: „Kada god primamo, naviještamo smrt Gospodinovu" (1 Kor 11,26). Ako naviještamo smrt, naviještamo oproštenje grijeha. Ako se krv prolijeva zbog oproštenja grijeha svaki put kada se prolijeva, moram je uvijek primati da mi uvijek otpusti grijehe. Budući da stalno griješim, trajno moram posjedovati lijek.

Slijedeće izlaganje

29. Međutim, za danas istumačismo koliko smo mogli. Sutradan i u subotu govorit ćemo koliko budemo sposobni o Molitvi Gospodnjoj i o načinu kako se moli. Neka Gospodin, naš Bog, sačuva u vama milost koju je dao. Neka se udostoji obilnije rasvijetliti oči koje vam je otvorio po jedinorođenome svome Sinu,

kralju i spasitelju, našemu Gospodinu Bogu. Po njemu i s njime i s Duhom Svetim on posjeduje hvalu, čast, slavu, veličanstvo i moć — od vjekova, sada, uvijeke i u sve vijeke vjekova. Amen.

PETA KNJIGA

I.

Melhizedek kao protulik

1. Jučer svoj govor i tumačenje dovedosmo do otajstva svetoga oltara. Naučili smo da je pralik tih otajstava prethodio u Abrahamovo vrijeme kada je sveti Melhizedek „koji nema ni početka ni svršetka dana" (Heb 7,3) prinio žrtvu. Počuj, čovječe, što apostol Pavao kaže Hebrejima. Gdje su koji tvrde da je Sin Božji od vremena? Melhizedek, rečeno je, nema ni iskona ni konca dana. Ako Melhizedek nema početka danima, zar je Krist mogao imati? Međutim, pralik nije veći od istine. Vidiš, dakle, da je on „prvi i posljednji" (Otk 1,17). Prvi je jer je Stvoritelj svega. Posljednji je jer sve dovršava, a ne što bi imao kraj.[37]

Voda u euharistiji

2. Rekosmo, dakle, da se na oltar stavlja čaša i kruh. Što se ulijeva u čašu? Vino. Što još? Voda. Ali ti mi kažeš: kako to? Melhizedek je prikazao vino i kruh. Što znači ulijevanje vode? Odgovor slijedi.

Voda vječnoga života

3. Najprije: što sadrži pralik koji je prethodio u Mojsijevo doba? Kada je židovski narod ožednio i mrmljao što ne može naći vodu, Bog je naredio Mojsiju da štapom takne stijenu. Dirnuo je liticu i stijena je potekla velikim mlazom (usp. Izl 17,1-6).

37 Ambrozije se obara na arijevsku tvrdnju da je Sin vremenit, a ne vječan. Usp. uvod, pog. 1, br. 4.

Apostol kaže: „Pili su iz stijene koja je išla s njima. Stijena pak bijaše Krist" (1 Kor 10,4). Stijena što je pratila narod nije nepokretna. I ti pij da te Krist slijedi. Uoči tajinstvo! Mojsije je prorok, štap Božja riječ. Svećenik Božjom riječju dotiče stijenu. Voda teče i Božji narod pije. Svećenik, dakle, dotiče kalež. Voda se prelijeva u kaležu. Ključa za život vječni (Iv 4,14). Pije Božji narod koji je stekao njegovu milost.

Voda pere grijeh

4. To si, prema tome, naučio. Prihvati i drugo. U vrijeme Gospodnje muke kada se približavala Velika subota, a naš Gospodin Isus Krist bijaše još živ kao i razbojnici, poslani su neki da ih smaknu. Došavši, ustanoviše da je naš Gospodin Isus Krist preminuo. Tada jedan vojnik dodirnu kopljem njegov bok te iz njegova rebra poteče voda i krv (Iv 19,31-34). Zašto voda? Zašto krv? Voda da opere, krv da otkupi. Zbog čega iz boka? Stoga što milost dolazi otkud i grijeh. Grijeh je po ženi, a milost od Gospodina našega Isusa Krista (Iv 1,17).

II.

Isus poziva

5. Pristupio si oltaru. Gospodin Isus poziva tebe, tvoju dušu ili Crkvu. Veli: „Neka me poljubi poljupcima svojih usta" (Pj 1,1). Želiš li to pripisati Kristu? Ništa ljepše. Ili to želiš pripisati svojoj duši? Ništa ugodnije.

Nebeska gozba

6. „Neka me poljubi"! Pazi da si čist od svakoga grijeha jer su opačine oprane. Stoga te smatra dostojnim nebeskih tajna i poziva na nebesku gozbu: „Neka me poljubi poljupcima svojih usta".

Očišćenost od grijeha

7. Tvoja duša, ljudska narav ili Crkva radi onoga što slijedi vidi da se očistila od svih grijeha. Dostojna je i može pristupiti Kristovu oltaru — jer što je Kristov žrtvenik ako ne oblik Kristova tijela? Gleda čudesna otajstva pa kaže: „Neka me cjeluje poljupcima svojih usta." To znači: neka mi Krist utisne cjelov.

Duhovne zaruke

8. Zašto? „Jer su tvoje grudi bolje nego vino" (Pj 1,1). Želi reći: tvoje su misli i tvoje tajne bolje od vina — onoga vina koje, doduše, posjeduje ljupkost, radost i dražest, ali je u njemu svjetovno veselje. U tebi je pak duhovna razdraganost. Već je, dakle, Salomon u ono doba imao pred očima zaruke između Krista i Crkve ili duha i tijela, odnosno duha i duše.

Obnova Duha Svetoga

9. Dodaje: „Ime je tvoje razlivena pomast. Zato su te ljubile djevojke" (Pj 1,2). Tko su te djevojke ako ne duše pojedinaca što odložiše starež ovoga tijela jer su obnovljene po Duhu Svetome?

Isus privlači

10. „Povuci nas! Trčat ćemo za mirisom tvojih pomasti" (Pj 1,3). Vidi što kaže: Krista ne možeš slijediti, ako te on sam ne privuče. Da bi to znao, veli: „Kada budem uzdignut, sve ću privući sebi" (Iv 12,32).

Euharistija je bogata

11. „Kralj me uvede u svoju ložnicu". U grčkome stoji „u vlastitu sobu" ili „svoju smočnicu" gdje su dobra pića, dobri mirisi, blagi med, razni plodovi i različita jela. Tako svoj obrok začinjaš brojnim sastojcima.

III.

Kristovo tijelo

12. Došli ste, dakle, oltaru, primili Kristovo tijelo. Počuj još jednom koja si otajstva postignuo. Poslušaj svetoga Davida gdje govori. On je u Duhu unaprijed vidio ta otajstva i radovao se. Govorio je da mu ništa ne nedostaje. Zašto? Zato jer neće nikada ogladnjeti, tko primi Kristovo tijelo (Iv 6,35).

Psalam i otajstva

13. Koliko si puta čuo *Dvadesetdrugi psalam* i nisi ga razumio? Poslušaj kako je u skladu s nebeskim otajstvima. Piše: „Gospodin me pase i ničega mi neće nedostajati. Postavio me na mjesto gdje je paša. Izveo me na vodu okrijepe. Dušu je moju vratio. Doveo me na staze pravednosti zbog svoga imena. Iako kročim usred smrtne sjene, zla se ne bojim jer si ti sa mnom. Tvoj štap i tvoja palica — to me je utješilo" (Ps 22,1-4). Štap je vlast, palica muka — to jest Kristovo vječno božanstvo, ali i tjelesna patnja. Božanstvo je stvorilo, muka otkupila. Slijedi: „Pripremio si pred mojim pogledom trpezu protiv onih koji me uznemiruju. Uljem si pomazao moju glavu. Kako je presjajna tvoja čaša što opija!" (Ps 22,5).

Crkva se veseli

14. Pristupili ste, prema tome, oltaru. Primili ste Kristovu milost i dobili nebeska otajstva. Crkva se raduje zbog otkupljenja mnogih. Veseli se u duhovnoj razdraganosti što se uz nju okupila obitelj u bijelu. To imaš u *Pjesmi nad pjesmama.* Ushićena Crkva poziva Krista. Ima spremljenu gozbu koja je dostojna ne-

beskoga stola. Stoga i govori: „Neka siđe moj brat u svoj vrt i bere plod sa svojih stabala" (Pj 5,1). Koja su to plodonosna stabla? U Adamu si postao suho stablo, ali sada ste po Kristovoj milosti izbacili mladice kao plodna stabla.

Krist razgovara s Crkvom

15. Gospodin Isus rado je prihvatio i s nebeskim dostojanstvom odgovara svojoj Crkvi: „Siđoh u svoj vrt. Pobrah svoju smirnu i svoj balzam. Blagovao sam kruh svoj sa svojim medom. Pio sam svoje vino sa svojim mlijekom. Jedite, braćo moja, i dobro se napijte" (Pj 5,1).

Božji narod

16. „Pokupio sam smirnu s balzamom svojim". Koja je to berba? Upoznajte vinograd i shvatit ćete berbu. Veli: „Vinograd — to jest Božji narod — si prenio iz Egipta" (Ps 79,9). Vi ste vinograd, vi ste berba. Zasađeni ste kao vinograd. Donijeli ste plodove kao berba. „Pobrah smirnu i svoj balzam" — zbog mirisa koji ste primili.

Euharistijski učinci

17. „Jeo sam svoj kruh sa svojim medom". Vidiš da u ovome kruhu nema nikakve grkosti već je sva slast. „Pio sam svoje vino sa svojim mlijekom". Vidiš da je radost takva te nije zanečišćena nečistoćom nikakva grijeha. Svaki, naime, put kada piješ, stječeš oproštenje grijeha i napijaš se u Duhu. Zato Apostol i kaže: „Ne opijajte se vinom već se napunite Duhom" (Ef 5,18). Tko se opije vinom, posrće i tetura. Tko se pak napije Duh, ukorijenjen je u Kristu. Zato je presjajna opojnost koja stvara trijeznost u pameti.

Tako — ukratko — preletjesmo što se odnosi na otajstva.

IV.

Molitva Gospodnja

18. Preostaje li još što osim molitve? I ne mislite da je neznatna vrlina znati kako moliti! Sveti apostoli govorahu Gospodinu Isusu: „Gospodine, nauči nas moliti kao što je Ivan naučio svoje učenike." Tada Gospodin izreče prošnju: „Oče naš koji jesi na nebesima. Sveti se Ime tvoje. Dođi kraljevstvo tvoje. Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji. Kruh naš svagdanji daj nam danas i otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo dužnicima svojim. I ne dopusti da udjemo u napast nego nas izbavi od zla" (Mt 8,9-13). Vidiš kako je molitva kratka[38] i puna svih vrlina. Kolike li je milosti prva riječ?!

Oče naš

19. Svoje lice, čovječe, nisi smio podići prema nebu. Svoje si oči obarao zemlji. Odjednom si primio Kristovu milost. Svi su ti grijesi oprošteni. Od loša sluge postao si dobar sin. Stoga se ne osloni na svoje djelo već na Kristovu milost. Apostol napominje: „Milošću ste spašeni" (Ef 2,5). Prema tome, tu nije bahatost već vjera. Propovijedati što si dobio nije oholost nego pobožnost. Digni zato oči Ocu koji te po kupelji rodio, Ocu koji te po Sinu otkupio i reci: „Oče naš". Dobra, ali umjerena odvažnost. Kao sin veliš „Oče". Ipak ne prisvajaj sebi nešto posebno. Bog je samo Kristu zasebni Otac, a nama svima zajednički Otac. Samo je njega rodio. Nas je stvorio. Reci, dakle, i ti po milosti: „Oče naš". Tako zavrjeđuješ biti sin. Preporuči se nutarnjemu zoru i promatranju Crkve.

Na nebesima

20. „Oče naš koji jesi na nebesima". Što znači „na nebesima"? Poslušaj što kaže Pismo: „Gospod je uzvišen povrh svih ne-

---

38 Tumačenju Očenaša posvetili smo deveto uvodno poglavlje.

besa" (Ps 112,4). Posvuda čitaš da je Gospod ponad nebeskih nebesa. Kao da u nebesima nisu i anđeli i vlasti?! Ali ta su bića u onim nebesima o kojima je kazano: „Nebesa navješćuju Božju slavu" (Ps 18,2). Nebo je ondje gdje je prestao grijeh. Nebo je ondje gdje opačine nisu na djelu. Nebo je ondje gdje nema nikakve rane smrti.

Sveti se Ime tvoje

21. „Oče naš koji jesi na nebesima sveti se Ime tvoje". Što znači „sveti se"? Kao da želimo da se posveti onaj koji kaže: „Budite sveti jer sam ja svet" (Lev 19,2)! Kao da mu dio svetosti dolazi od našega propovijedanja! Netako — već neka se posveti u nama da bi do nas mogla doći njegova svetost.

Dođi kraljevstvo tvoje

22. „Oče naš koji jesi na nebesima — sveti se Ime tvoje, dođi kraljevstvo tvoje". Kao da Božje kraljevstvo nije vječno! Sam Isus kaže: „Ja sam se u njemu rodio" (Iv 18,37). Ti pak veliš Ocu: „Dođi kraljevstvo tvoje!" Kao da nije došlo! Međutim, Božje je kraljevstvo došlo kada ste dobili njegovu milost. Sam veli: „Božje je kraljevstvo u vama" (Lk 17,21).

Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji

23. „Dođi kraljevstvo tvoje, budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji. Kruh naš svagdanji daj nam danas". Kristovom je krvlju izmireno sve na nebu i na zemlji (Kol 1,20). Nebo je posvećeno. Đavao je izbačen i ondje boravi gdje i čovjek koga je prevario. „Neka bude volja tvoja" — to jest, neka je na zemlji mir kao i na nebu.

Bitni i svagdanji kruh

24. „Kruh naš svagdanji daj nam danas". Sjećam se svoga govora kada sam razglabao otajstva. Rekoh vam da je prinos što se prikazuje prije Kristovih riječi kruh. Kada su pak kazane Kristove riječi, više se ne naziva kruh nego se zove tijelo. Zbog čega se, dakle, u Gospodnjoj molitvi koja naknadno slijedi veli: „Kruh naš"? Reče, doduše, „kruh", ali doda *epioúsion,* to jest „bitni". Nije riječ o kruhu što ide u tijelo već o „kruhu vječnoga života" (Iv 6,5) koji uzdržava bit naše duše. Zato se na grčkome kaže *epioúsios.* Latin je pak ovaj kruh oslovio „svagdanjim" jer Grci za „slijedeći dan" kažu *tên epioúsan hêméran.* Prema tome, što je rečeno latinski i grčki — oboje se ukazuje korisnim. Grk je jedno i drugo izrazio jednom riječju. Latin reče „svagdanji".

Kruh se blaguje svaki dan

25. Ako je kruh „svagdanji", zašto ga uzimaš — kako su Grci[39] na Istoku uobičajili — nakon godine dana? Uzmi svaki dan što ti je dnevno korisno. Tako živi da zavrijediš svaki dan primati. Tko ne zaslužuje svaki dan primati, ne zavrjeđuje primati ni poslije godine dana. Tako je sveti Job za svoje sinove svaki dan prinosio žrtvu da ne bi što sagriješili u srcu ili riječi (Job 1,5). I ti čuješ da se svaki put kada se prikazuje žrtva označuje Gospodinova smrt (1 Kor 11,26), njegovo uskrsnuće i uzašašće kao i oproštenje grijeha, a ne uzimaš svaki dan onaj kruh života! Tko je ranjen, traži lijek. Rana je što smo pod grijehom, lijek je nebesko i čudesno otajstvo.

Danas

26. „Kruh naš svagdanji daj nam danas". Ako svaki dan primaš, svaki ti je dan „danas". Ako je Krist za te „danas", svaki ti

39 Kasijan također navodi da su se neki istočni monasi pričešćivali samo jednom na godinu i da su to činili iz velikoga poštivanja prema euharistiji. Vjerojatno je Ambrozija strah da se ne bi isti običaj zaveo i u njegovoj biskupiji. Stoga ustaje protiv takvoga postupanja.

dan uskrisava. Na koji način? „Ti si moj Sin, ja sam te danas rodio" (Ps 2,7). Prema tome, „danas" je kada Krist uskrsava. Apostol Pavao kaže: „On je jučer i danas" (Heb 13,8). Ali drugdje bilježi. „Noć je minula, a dan se primaknuo" (Rim 13,12). Jučerašnja je noć prošla, današnji dan se približio.

Otpusti nam duge naše

27. Slijedi: „I otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo svojim dužnicima". Što je dug ako ne grijeh? Da, prema tome, nisi primio novac tuđega lihvara, ne bi bio u neprilici. Zato ti se ubraja grijeh. Posjedovao si novac. S njim si se rodio bogat. Bio si bogat — stvoren „na Božju sliku i priliku" (Post 1,26-27). Izgubio si što si posjedovao, to jest poniznost. Bahatost si želio prisvojiti. Izgubio si novac. Postao si kao Adam gol (Post 2,25). Od đavla si primio dug koji nije bio nužan. Stoga si ti koji si u Kristu bio slobodan postao đavlov dužnik. Tvoju je zadužnicu držao neprijatelj, ali ju je Gospodin pribio na križ i dokinuo svojom krvlju (Kol 2,14). Uništio je tvoj dug i vratio ti slobodu.

Kako i mi otpuštamo svojim dužnicima

28. Dobro, dakle, veli: „I oprosti nam duge naše kako i mi opraštamo dužnicima svojim". Pazi što kažeš: kao što ja opraštam, i ti meni oprosti. Ako si oprostio, dobro moliš da ti se oprosti. Ako sam ne praštaš, kako njega možeš usrdno moliti?

Napast i zlo

29. „I ne dopusti da zapadnemo u napast već nas izbavi od zla". Vidi što kažeš: i ne dopusti da padnemo u napast koju ne možemo podnijeti. Ne kaže: ne uvedi u napast. Poput športaša želi takvo iskušenje koje može podnijeti ljudska narav. Također želi da se svatko oslobodi od zla — to jest neprijatelja, od grijeha.

Gospodin brani i čuva

30. Gospodin je otklonio vaš grijeh. Oprostio vam je vaše grijehe. Brani vas i čuva protiv zasjeda protivnika đavla da vas ne bi prevario neprijatelj koji se naviknuo začinjati grijeh. Tko se povjeri Bogu, ne boji se đavla. Jer „ako je Bog za nas, tko je protiv nama" (Rim 8,31)? Neka je, dakle, njemu hvala i slava: oduvijek, sada, vazda i u vijeke vjekova. Amen.

ŠESTA KNJIGA

I.

Euhraistijsko tijelo i krv

1. Gospodin je naš Isus Krist pravi Božji Sin, a ne kao ljudi po milosti. On je Božji Sin „iz Očeve biti".[40] Stoga primamo njegovo pravo tijelo. I njegova je krv pravo piće. Sam tako kaza (Iv 6,56).

Čovjekova sumnja

2. Ali ćeš možda reći — to u ono doba kazaše i Kristovi učenici čuvši da reče: „Ako tko ne bude blagovao moje tijelo i pio moju krv, neće ostati u meni niti će imati život vječni" (Iv 6,54) — kako pravo tijelo? Ja tek vidim sličnost s krvlju. Zbilju pak ne vidim.

Euharistijske prilike

3. Najprije sam ti govorio o Kristovoj riječi koja je na djelu te može mijenjati i pretvarati opće zakone naravi. Potom spomenuh da Kristovi učenici nisu podnijeli njegovu riječ kada čuše da svoje tijelo daje za jelo i svoju krv za piće. Zato su odstupali

---

40 Ambrozije zacijelo navodi Nicejsko vjerovanje.

(Iv 6,61-62). Samo je Petar rekao: „Ti imaš riječi vječnoga života. Kamo da odem od tebe" (Iv 6,69)? Prema tome, da isto ne bi mnogi drugi rekli jer bi bila nazočna stanovita odvratnost od krvi, ali da ostane milost otkupljenja, zato otajstva primaš u slici. Ipak postižeš milost i krepčinu prave naravi.

Udio na božanskoj naravi

4. Veli: „Ja sam živi kruh koji siđoh s neba" (Iv 6,41). Ali s neba nije sišlo tijelo. Tijelo je uzeo na zemlji od Djevice. Kako je, dakle, s neba sišao kruh i to živi kruh? Tako što je isti naš Gospodin Isus Krist istobitan s božanstvom i tijelom.[41] Ti pak koji primaš tijelo, u tome jelu stječeš udio na njegovoj božanskoj naravi.

II.

Trojstvena posvudašnjost

5. Primio si, dakle, otajstva. Sve si najpotpunije shvatio. Kršten si na ime Trojstva. U svemu što činismo, sačuvano je otajstvo Trojstva. Posvuda je Otac, Sin i Duh Sveti — jedno djelovanje, jedno posvećenje. Ponešto se ipak pričinjalo kao zasebno.

Nazočnost Duha i Krista

6. Na koji način? Bog te je pomazao, Gospodin obilježio i stavio Duha Svetoga u tvoje srce (usp. 2 Kor 1,21-22).[42] Primio si, dakle, Duha Svetoga u svoje srce. Vidi i ovo: kao što je Duh Sveti u srcu, tako je i Krist u srcu. Kako? To imaš u *Pjesmi nad pjesmana.* Krist govori Crkvi: „Stavi me kao biljeg u svoje srce i kao znamen na svoje mišice" (Pj 8,6).

---

41 Istobitnost s „božanstvom i tijelom" zaista zvuči kalcedonski.

42 Sjećamo čitatelja da smo podrobno obradili 2 *Kor* 1,21-22. Vidi uvod, pog. 2, br. 4.

Znamen križa

7. Bog te je, dakle, pomazao, Krist opečatio. Kako? Tako što si obilježen likom njegova križa,[43] njegove muke. Primio si pečat njegove sličnosti da bi uskrsnuo po njegovu uzoru i živio po primjeru onoga koji je raspet na štetu grijeha i živi za Boga. I tvoj je stari čovjek uronjen u zdenac, raspet za grijeh, ali je uskrsnuo za Boga.

Jedinstvo i Trojstvo

8. Drugdje pak imaš zasebnost — da te je Bog pozvao (Gal 1,6). U krštenju si na poseban način s Kristom suraspet (Rim 6,6). Opet je, tako reći, nešto posebno kada primaš duhovni žig. Vidiš da postoji razlika među Osobama, ali je svekoliko trojstveno tajinstvo povezano.

Duh dijeli milost

9. Što ti je — nadalje — rekao Apostol u čitanju prekjučer? Ovo: „U milostima postoje razdiobe, ali je Duh isti. U otajstvima su diobe, ali je Gospodin isti. I djela su različita, ali je Bog isti koji čini sve u svima" (1 Kor 12,4-6). Sve, reče, ostvaruje Bog. Ali se i o Božjemu Duhu čita: „Duh je jedan te isti. On pojedincima dijeli kako hoće" (1 Kor 12,11). Počuj kako Pismo kaže da Duh dijeli po svojoj volji, a ne iz poslušnosti. Duh Vam je, dakle, razdijelio milost kako hoće, a ne kako je zapovjeđeno — pogotovu što je Božji Duh Kristov Duh. I ovo zadržite: on je Duh Sveti, Duh Božji, Duh Kristov, Duh Tješitelj.

Duh Tješitelj

10. Arijevci smatraju da snizuju Duha Svetoga ako kažu da je Paraklit. Što znači Paraklit ako ne Tješitelj? Kao da se i o Ocu ne čita da je „Bog utjehe" (2 Kor 1,3)! Vidiš, dakle, da misle

---

43 O znamenu križa vidi uvod, pog. 6, br. 3.

da ono umanjuje Duha Svetoga čime se pobožnim osjećajem naviješta vlast vječnoga Oca.

III.

Rasprava o molitvi

11. Sada poslušajte na koji način treba moliti. Mnoge se kakvoće traže za molitvu. Nije neznatno ni sitno pitanje gdje valja moliti. Apostol kaže: „Hoću da muškarci mole na svakome mjestu uzdižući čiste ruke bez srdžbe i svađe" (1 Tim 2,8). I Gospodin veli u evanđelju: „Kada moliš, uniđi u svoju sobu i zatvorivši vrata, moli svoga Oca" (Mt 6,6). Zar ti se ne čini protuslovnim što Apostol kaže: „Moli na svakome mjestu", a Gospodin: „Uniđi u svoju sobu"? Ipak nije proturječno. Najprije ćemo to razjasniti. Zatim ćemo ovo sve naučiti: kako trebaš započeti molitvu, kojim je redom dijeliti, što u nju utkati, što navesti, na koji je način zvršiti i napokon za koga treba moliti.

Mjesto za molitvu

12. Prvo — gdje treba da moliš? Čini se da jedno veli Pavao, drugo Gospodin. Je li Pavao mogao učiti protiv Kristovih naređenja? Jamačno da nije. Zbog čega? Jer nije Kristov protivnik nego tumač. Kaže: „Budite moji nasljedovatelji kao i ja Kristov" (1 Kor 4,16). Što dakle? Možeš posvuda moliti i u svojoj odaji moliti. Posvuda imaš svoju sobu. Premda si među neznabošcima i Židovima, ipak posvuda posjeduješ svoju nutrinu. Tvoja je odaja tvoj duh. Iako si između naroda, ipak u „nutarnjemu čovjeku" (Rim 7,22) čuvaš svoju osamu i skrivenu sobu.

Moli iz srca

13. „Ti pak kada moliš, uniđi u svoju sobu". Dobro kaže: „Uniđi"! Tako nećeš moliti kao Židov kome je rečeno: „Ovaj me narod časti usnama, a srce je njihovo daleko od mene"

(Mt 15,8). Neka, dakle, tvoja molitva ne dolazi samo s usana. Sav se duhom saberi, uđi u osamu svoga srca, uđi čitav. Neka te ne vidi rastresena onaj kome se želiš svidjeti. Neka vidi kako moliš iz srca te se udostoji da te usliša jer se od srca moliš.

Molitva u samoći

14. „Ti pak uđi u svoju sobu kada moliš". Isto imaš i drugdje. Piše: „Idi, narode moj, i uđi u svoju osamu. Malo se sakrij dok ne prođe srdžba Gospodnja" (Iz 26,20). To je Gospodin rekao preko proroka. U evanđelju kaže: „Ti pak kada moliš, uđi u svoju sobu i sa zatvorenim vratima moli svoga Oca" (Mt 6,6).

Zatvorena vrata

15. Što znači „zatvorena vrata"? Koja vrata imamo? Znaj da posjeduješ vrata koja treba da zatvoriš kada moliš. Kamo sreće da žene čuju! Već si čuo. Poučio te je sveti David riječima: „Stavi, Gospodine, stražu na moja usta i vrata kao ogradu za moje usne" (Ps 140,3). I na drugome su mjestu vrata. O njima govori apostol Pavao. Kaže: „Kad bi mi se otvorila vrata riječi da bih naviještao Kristovo otajstvo" (Kol 4,3)! Hoću reći: kada moliš, nemoj glasno vikati. Svoju molitvu ne rasteži i ne razmeći se u narodu. Moli u svojoj nutrini jer si osvjedočen da te u osami može čuti onaj koji sve vidi i sve čuje. „Moli u skrovitosti svoga Oca. On vidi u tajnosti" (Mt 6,6). Čuje te kako išteš.

IV.

Tiho se moli

16. Istražimo pak čemu koristi i zašto moramo radije moliti u tajnosti nego s vikom. Počuj! Iz ljudskoga ćemo običaja uzeti primjer. Ako koga moliš tko brzo čuje, smatraš da je galama

nepotrebna. Potiho pitaš. Umjerenim glasom. Ako koga gluha moliš, zar ne staneš vikati da te može čuti? Tko, dakle, viče, smatra da Bog ne može drukčije čuti osim ako se galami. Tako dok ga moli, umanjuje njegovu moć. Tko pak moli u tišini, izražava vjeru i ispovijeda da je Bog ispitivač „srca i bubrege" (Ps 7,10). Tvoju molbu prije čuje nego iziđe iz tvojih usta.

Muškarci mole posvuda

17. Istražimo, dakle, izreku: „Hoću da muškarci mole na svakome mjestu" (1 Tim 2,8). Zašto kaza „muškarci"? Molitva je, zasigurno, nešto zajedničko muškarcima i ženama. Sveti Apostol možda zbog toga kaza „muškarci" — drugi razlog ne nalazim — da žene ne bi to prigrabile i loše shvatile „na svakome mjestu" te posvuda stale galamiti, a ne možemo ih ni u crkvi podnijeti.

Čiste ruke

18. „Hoću da muškarci — to jest oni koji mogu opsluživati zapovijed — mole na svakome mjestu dižući čiste ruke". Što znači „dužući čiste ruke"? Zar trebaš u svojoj molitvi nevjernicima pokazivati Gospodnji križ? Taj znak, dašto, služi krepčini, a ne sramu. Postoji pak način kako možeš moliti ne pokazujući pokret već uzdižući svoja djela. Ako želiš izvršiti svoj posao, po nevinosti uzdišeš čiste ruke. Ne podižeš ih svaki dan. Jednom si ih uzdigao i nije potrebno da ih još jednom dišeš.

Bez srdžbe

19. „Hoću da muževi mole na svakome mjestu uzdižući čiste ruke bez gnjeva i prepirke" (1 Tim 2,8). Ništa nije istinitije. Piše: „Srdžba upropaštava i mudre" (Izr 15,1). Zato kršćanski muž mora — koliko se dade — u svako doba zatomiti ljutnju, posebice kada ide na molitvu. Neka tvoj duh ne uznemiruje bijes, neka urnebes srdžbe ne spriječi tvoju molitvu. Radije pristupi

mirnim srcem. Zašto da se srdiš? Sluga je pogriješio? Ti ideš na molitvu da ti se oproste tvoji grijesi, a ljutiš se na drugoga. To, prema tome, znači „bez srdžbe".

V.

Prepirka

20. Prijeđimo sada na „svađu". Najčešće na molitvu dolazi trgovac: škrtac misli o novcu, drugi o dobiti, treći o časti, četvrti o požudi. I svatko drži da ga Bog može uslišati. Stoga kada moliš, dolikuje da božansko pretpostaviš ljudskome.

Molitva žena

21. Apostol Pavao kaže: „Slično i žene. Hoću da mole ali ne kočopereći se u nakitima i dragome kamenju" (1 Tim 2,9). Međutim, i apostol Petar veli: „Ženina milost vrijedi mnogo. Po ženinu dobru ponašanju obraća se ćud njezina muža. Nevjerni se podlaže Kristovoj milosti" (1 Pt 3,1-2). Evo što vrijedi ženina ozbiljnost, smjernost i njezino dobro ponašanje — svoga muža zove na vjeru i pobožnost. To često ostvaruje riječ razborita čovjeka. Reče: „Neka, dakle, žena svoj ures ne posjeduje u sjajnoj kosi niti pletenicama već molitvi iz čista srca gdje se nalazi čovjek srca koji je uvijek kod Boga bogat" (1 Pt 3,3-4). Prema tome, postoji čime si bogata. Tvoja su bogatstva u Kristu skromnost i čistoća, a tvoje vrpce vjera, pobožnost, milosrđe. To su blaga pravednosti. Prorok ih spomenu (usp. Iz 33,5).

Molitveni stupnjevi

22. Počuj, nadalje, čime trebaš početi. Reci mi: ako želiš čovjeka moliti te ovako počneš — daj mi, evo što te molim, zar se prošnja ne čini bahatom? Zato molitva mora početi hvalom Bogu. Moliš, naime, svemogućega Boga kojemu je sve moguće i

koji je voljan udijeliti. Potom dolazi molba. Tako je učio Apostol. Rekao je: „Molim vas, dakle, neka najprije budu molitve — prošnje, molbenice, zahvaljivanja" (1 Tim 2,1). Prva, dakle, molitva mora sadržavati pohvalu Bogu, druga prošnju, treća molbu, četvrta zahvalu. Ne smiješ kao gladni početi s jelom već najprije počni s pohvalama Bogu.

Mudri govornici

23. Stoga i oni mudri govornici slijede taj red da suca sebi priklone. Počinju s njegovim hvalama da bi ga učinili za se blagonaklona. Potom polako stanu umoljavati suca da se udostoji strpljivo slušati. Kao treće iznose vlastiti zahtjev. Izražavaju što mile. Četvrto (. . .). Kako se počelo s pohvalama Bogu, tako svatko od nas mora i završiti s pohvalom i zahvaljivanjem Bogu.

Gospodnja molitva

24. To imaš u molitvi Gospodnjoj (Mt 6,9-13). „Oče naš, koji jesi na nebesima". Za Boga je pohvala što se naziva Otac. U Bogu je slava očinske ljubavi. Bogu je pohvala što prebiva na nebu, a ne na zemlji. „Oče naš, koji jesi na nebesima, sveti se Ime tvoje" — to jest, posveti svoje sluge. Božje se, naime, Ime u nama posvećuje kada se ljudi proglasuju kršćanima. Prema tome, „sveti se Ime tvoje" izražava želju. „Dođi kraljevstvo tvoje" — molba je da Kristovo kraljevstvo bude u svima. Ako Bog u nama vlada, protivnik ne može imati mjesta. Ne vlada opačina, ne caruje grijeh već vlada krepost, vlada smjernost, vlada pobožnost. Slijedi: „Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji. Kruh naš svagdanji daj nam danas". Ta je prošnja najvažnija od svega što se moli. Veli: „I oprosti nam duge naše kako i mi opraštamo dugove dužnicima svojim". Zato svaki dan primi da svaki dan isprosiš oprost za svoj dug. „I ne dopusti da upadnemo u napast već nas izbavi od zla". Što slijedi? Evo što kaže svećenik: „Po Gospodinu našem Isusu Kristu — u njemu je i s njime tebi čast, hvala, slava, veličanstvo i moć s Duhom Svetim od vjekova i sada i uvijeke i u sve vijeke vjekova Amen.

Psalam kao uzorak molitve

25. Još nešto! Davidovi su *Psalmi,* jamačno, jedinstvena knjiga koja posjeduje one molitvene značajke koje sprijeda navedosmo. Ipak se svi ti molitveni dijelovi najčešće nalaze u jednome jedinom *Psalmu.* To nalazimo u *Osmome psalmu* koji počinje ovako: „Gospodine, Gospodaru naš, kako je divno Ime tvoje po svoj zemlji" (8,2). To je, dakle, prvi dio molitve. Slijedi prošnja: „Vidjet ću nebesa, djelo prstiju tvojih" (8,4). Ne kaže, dakako, vidjet će „nebo" već „vidjet ću nebesa" u kojima milost poče bijeljeti nebeskim sjajem. Prorok onda obećavaše da će ta nebesa biti plaća onima koji kao i on zavrijede od Gospodina nebesku milost. „Mjesec i zvijezde koje ti utemelji". Mjesec je Crkva. Zvijezde su sinovi Crkve jer blistaju svjetlošću nebeske milosti. Vidi, poslije toga, Prorokovu molbu: „Što je čovjek da ga se sjećaš ili čovječji sin da ga pohađaš? Malo si ga učinio nižim od anđela. Ovjenčao si ga slavom i čašću i postavio povrh djela svojih ruku" (8,5-7). Sada dolazi čin zahvaljivanja: „Sve si podložio njegovim nogama — ovce i sva goveda i k tome poljske živine" (8,7-8). I tako dalje.

Pouku treba zadržati

26. Poučismo — po svome shvaćanju — u onome što možda ni sami nismo naučili. Izrazili smo kako smo mogli. Neka vaša svetost nastoji očuvati što je, obučena svećeničkim podukama, primila. Tako će vaša molitva biti ugodna Bogu i vaš prinos kao čista žrtva. Neka Bog u vama uvijek raspozna svoj pečat da biste i sami mogli dospjeti do milosti i nagrade za kreposti — po Gospodinu našemu Isusu Kristu. Njemu pripada čast i slava, hvala, vječnost: odvijeka, sada, vazda i u sve vijeke vjekova. Amen.

SPIS O TAJNAMA

I.

Pretkrsne kateheze

1. O ćudorednim pitanjima govorismo svaki dan. Bilo je to dok su se čitali podvizi patrijarha ili naredbe *Mudrih izreka.* Razlog je tome taj da biste se, poučeni i obrazovani iznesenim, naviknuli stupati putovima pređa i ići njihovim stazama. Isto tako da biste slušali božanska proroštva. Sve to bi zato da, obnovljeni krstom, provodite onakav način života koji priliči očišćenima.

Mistagoška izlaganja

2. Sada nam vrijeme nalaže govoriti o tajnama i izložiti sami smisao otajstava. Da smo smatrali da vam ga moramo natuknuti prije krštenja dok još ne bijaste uvedeni, radije bi se imalo dojam da smo ga izdali nego iznijeli. Svjetlo se tajna, uostalom, bolje ulijeva u one koji im se ne nadaju nego ako im prethodi bilo kakvo tumačenje.

Effata

3. Otvorite, dakle, uši. Udahnite „ugodni miris" (2 Kor 2,15) vječnoga života koji je u vas uliven posredstvom otajstava. To vam htjedosmo obznaniti kada smo slavili tajnu otvorenja. Rekli smo: Effata! To znači „otvori se". Svatko, naime, tko kani pristupiti milosti, mora upoznati o čemu će se pitati. Treba se onoga sjećati što je dužan odgovoriti.

Temelj za Effata

4. Tu je tajnu Krist slavio u evanđelju kada je — kako čitasmo — iscijelio nijema i gluha (Mk 7,31-37). Međutim, on je dodirnuo usta jer je ozdravljao nijema muškarca da zvukom ulivene

riječi, s jedne strane, otvori njegova usta, a s druge jer taj dodir dolikuje mušku, ali ne bi priličio žensku.

II.

Krsna odreknuća

5. Poslije toga ti se otvorilo svetište nad svetištem. Unišao si u novoporodno[44] svetište. Ponovi o čemu si pitan, sjeti se što si odgovorio. Odrekao si se đavla i njegovih djela, svijeta s njegovim sjajem i nasladama. Tvoja se riječ ne čuva u grobu već u „knjizi živih" (Otk 17,8).

Krsni službenici

6. U krstionici si vidio levita, svećenika i vrhovnoga svećenika. Ne motri tjelesne oblike već milost službe. Govorio si u anđeoskoj nazočnosti. Piše: „Svećenikove usne čuvaju znanje i s njegovih usta traže zakon jer je anđeo svemogućega Gospodina" (Mal 2,7). Ne varamo se i ne da se nijekati. Anđeo je tko naviješta Kristovo kraljevstvo i vječni život. Svećenika ne smiješ suditi po izgledu nego po službi. Razmisli o onome što ti je predao, cijeni njegovu ulogu i spoznaj njegovo dostojanstvo.

Sakramentalno odreknuće i pristanak

7. Ušao si, prema tome, da vidiš svoga protivnika. Smatrao si da ga se moraš odreći u lice.[45] Okrenuo si se na istok[46] jer tko se odrekne đavla, okreće se Kristu i motri ga izravnim pogledom.

---

44 Budući da Ambrozije često krst naziva novoporodom, u uvodu smo obradili novozavjetna mjesta koja se jednako izrazuju: usp. pog. 2, br. 2, 8A i 10.

45 O „pljuvanju" đavla, usp. uvod, pog. 4, br. 4.

46 O simbolici Istoka vidi uvod, pog. 4, br. 5.

III.

Božanska nazočnost u krstionici

8. Što si vidio? Vodu, dakako, ali ne samo nju već levite koji tu poslužuju te vrhovnoga svećenika koji pita i posvećuje. U prvome redu poučio te je Apostol da mi ne smijemo „motriti što se vidi nego što se ne vidi jer je vremenito što se vidi, a nevidljivo je vječno" (2 Kor 4,18). I drugdje imaš ovo: „Nevidljivo u Bogu od stvorenja svijeta shvaća se po onome što je stvoreno. Njegova se vječna moć i božanstvo ocjenjuje po djelima" (Rim 1,20). Zato i sam Gospodin veli: „Ako meni ne vjerujete, vjerujte djelima" (Iv 10,38). Vjeruj, dakle, da se u krstionici nalazi nazočno božanstvo. Zar da vjeruješ u djelovanje, a ne vjeruješ u prisutnost? Otkuda bi poteklo djelovanje ako ranije ne bi prethodila nazočnost?

Stvaranje kao krsni pralik

9. Pomisli pak kako je otajstvo drevno. Predskazuje ga stvaranje samoga svijeta.[47] Kaže se da je na samome iskonu, kada je Bog stvarao nebo i zemlju, Duh „lebdio nad vodama" (Post 1,2). Zar onaj koji je lebdio nad vodama nije povrh voda djelovao? Ali što rekoh? Bio je na djelu. Izraz „lebdio je" odnosi se na prisutnost. Nije li pak djelovao koji je lebdio? Osvjedoči se da je djelovao pri onome stvaranju svijeta jer ti Prorok kaže: „Riječju su Gospodnjom nebesa sazdana, a sva njihova moć Dahom njegovih usta" (Ps 32,6). Jedno i drugo ukrepljuje proročko svjedočanstvo — i da je lebdio i da je djelovao. Da je lebdio, kaže Mojsije (Post 1,2), a da je djelovao, jamči David (Ps 32,6).

47 Usp. uvod, pog. 3, br. 3.

Potopna krsna slika

10. Evo novoga svjedočanstva. Svako se tijelo bijaše iskvarilo zbog vlastitih opačina. Bog veli: „Moj Duh neće ostati u ljudima jer su tijelo" (Post 6,3). Time pokazuje da se duhovna milost odstranjuje tjelesnom nečistoćom i mrljom težega grijeha. Stoga Bog, želeći obnoviti što je dao, pripustio je potop i naredio pravednome Noi da uđe u korablju (Post 7). Kada je potop opao, Noa je najprije pustio gavrana koji se nije vratio. Potom je pustio golubicu. Ona se — kako čitamo — vratila s maslinovom grančicom (Post 8,1-11). Vidiš vodu, vidiš drvo, zamjećuješ golubicu, a sumnjaš o otajstvu?

Pojedinosti slike

11. Voda je počelo u koje se tijelo zaranja da se opere svaki tjelesni grijeh. Tu se sahranjuje svako zlodjelo. Drvo predstavlja križ na koji bi prikovan Gospodin Isus kada je trpio za nas. Duh Sveti je — kako si naučio u Novome zavjetu (Mk 1,9) — sišao u liku golubice. On ti udahnjuje duševni mir i mirnoću duha. Gavran je slika grijeha što izlazi i ne vraća se ako se u tebi održi pravednikova budnost i lik.

Prijelaz preko mora — krsni pralik

12. Postoji i treće svjedočanstvo. Tako te poučava Apostol. Veli: „Svi su naši oci bili pod oblakom i svi su prešli more. Svi su u oblaku i moru kršteni na Mojsija" (1 Kor 10,1-2). Uostalom, i sam Mojsije kaže u hvalospjevu: „Poslao si svoj Dah i more ih je prekrilo" (Izl 15,10). Primjećuješ da je već u onome židovskom prijelazu kad je Egipćanin nastradao, a Hebrej umaknuo, prethodio krsni lik. Jer što drugo svaki dan učimo u ovome otajstvu ako ne da se grijeh utapa i zabluda ukida, a pobožnost i nevinost prelazi neoštećena?

U otajstvu je Duh

13. Čuješ da su naši oci bili pod oblakom. Oblak bijaše dobar. Rashlađivao je požare tjelesnih strasti. Bijaše dobri oblak: osjenjuje one koje posjeti Duh Sveti. Sišao je, ostalom, i na djevicu Mariju. Osjenila ju je Sila Svevišnjega kada je rodila otkupitelja ljudskoga roda (Lk 1,35). I ono je čudo Mojsije učinio u smislu pralika. Ako je, dakle, Duh tada bio samo u liku, zar sada nije nazočan uistinu? Pismo ti kaže „Zakon je dat po Mojsiju, a milost i istina nastade po Isusu Kristu" (Iv 1,17.)

Mara kao lik

14. Mara bijaše gorko vrelo. U nj je Mojsije spustio drvo te je voda postala slatka (Izl 15,23-25). Voda bez propovijedi Gospodnjega križa nije od nikakve koristi za buduće spasenje. Ali pošto je posveti otajstvo spasonosnoga križa, spremna je da bude sredstvo duhovne kupelji i spasonosnoga pića. Kao što je, dakle, Mojsije — to jest prorok — u onaj izvor spustio drvo, svećenik u ovo vrelo[48] unosi navještaj o Gospodnjemu križu. Tako voda postaje slatka za milost.

Nevidljivo je očitije od vidljivoga

15. Stoga, dakle, ne vjeruj isključivo svojim tjelesnim očima. Još se bolje vidi što se ne vidi jer je jedno vremenito, a drugo vječno. Bolje se zamjećuje što se ne obuhvaća očima, ali se vidi duhom i umom.

Naaman kao krsni lik

16. Neka te, nadalje, pouči pročitano čitanje iz *Knjige Kraljeva* (2 Kr 5,1-14). Naaman je bio Sirijac. Bolovao je od gube. Nitko ga nije mogao očistiti. Tada reče djevojka — jedna od ropkinja — da postoji prorok u Izraelu koji ga može očistiti od zaraze, od gube. Naaman pak, uzevši zlata i srebra, otputuje izraelskom kralju. Kada on sazna razlog Naamanova dolaska, podera svoju odjeću govoreći da ga zapravo iskušava jer od njega traži što ne podliježe kraljevskoj vlasti. Ali Elizej javi kralju da njemu pošalje Sirijca kako bi spoznao da u Izraelu postoji Bog. I kada je Naaman došao, naredio mu je da sedam puta zaroni u rijeku Jordan.

48 O blagoslovu krsnoga zdenca vidi uvod, pog. 4, br. 7.

Milost čisti

17. Tada Sirijac stade u sebi misliti da rijeke njegove domovine imaju bolje vode. U njima se često kupao i nikada se nije očistio od gube. Zbunivši se time, nije htio poslušati Prorokove zapovijedi. Ali poticajem i nagovorima slugu pristane i zaroni. Smjesta se očisti te shvati da ne dolazi od voda ako se tko očisti već od milosti (2 Kr 5,1-14).

Djevojčin znak

18. Sada shvati tko je ona djevojka među robovima. Ona je mlada zajednica poganskih naroda, to jest „Gospodnja Crkva" (Dj 20,28) koju je ranije, dok još ne posjedovaše slobodu milosti, pritiskalo ropstvo grijeha. Po njezinu je savjetu onaj neznabožački narod čuo proročku riječ u koju je prethodno dugo sumnjao. Kada je pak naknadno povjerovao da treba slušati, očišćen je od svake zarazne opačine. I Naaman je dvojio prije no što se izliječio. Ti si već iscijeljen. Zato ne smiješ sumnjati.

IV.

Blagoslovljena voda

19. Zato ti je već rečeno da ne vjeruješ samo u ono što vidiš da možda i ti ne kažeš: je li to ono silno otajstvo „koje oko nije vidjelo ni uho čulo niti je unišlo u ljudsko srce" (1 Kor 2,9)?

Vidim vode koje gledah svaki dan. Zar da me očiste te vode u koje sam često silazio i nikada se nisam očistio? Otuda spoznaj da ne čisti voda, ako nema Duha.

Krsne sastavnice

20. Stoga si čitao da su u kršttenju „tri svjedoka jedno — voda, krv i Duh" (1 Iv 5,8). Ako, naime, jedno od navedenoga odstraniš, ne postoji krsno otajstvo. Što je voda bez Kristova križa ako ne obično počelo bez ikakva otajstvenog djelovanja? Ali isto tako, zauzvrat, bez vode nema otajstva novoporoda (Tit 3,5) jer[49] „ako tko ne bude preporođen iz vode i Duha, ne može unići u Božje kraljevstvo" (Iv 3,5). I katekumen vjeruje u križ Gospodina Isusa. I on se njime znamenuje, ali ako se ne krsti „na ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28,19), ne može postignuti oproštenje grijeha niti primiti dar duhovne milosti.

Krsna voda nije prazna

21. Onaj je Sirijac, dakle, sedam puta zaronio u Zakonu, a ti si kršten na ime Trojstva. Sjeti se što si učinio: ispovjedio si Oca, ispovjedio si Sina, ispovjedio si Duha. Sačuvaj redoslijed zbilja. U toj si vjeri umro svijetu, a uskrsnuo si za Boga. Kao da si sahranjen u onome počelu svijeta! Mrtav za grijeh, uskrsnuo si za vječni život. Vjeruj, dakle, da vode nisu prazne.

Jeruzalemska kupka

22. Zbog toga ti je rečeno: „Anđeo je Gospodnji povremeno silazio u kupku. Voda bi se uzbibala. Tko bi prvi sišao u kupku poslije bibanja vode, ozdravljao je od svake bolesti koja ga je tištila" (Iv 5,4). Ta se kupka nalazila u Jeruzalemu. U njoj je godišnje ozdravljao jedan bolesnik. Ali nitko nije ozdravljao prije nego bi sišao anđeo. Anđeo je, dakle, silazio i voda bi se

---

49 O *Iv* 3,3-5 vidi potanko u uvodu, pog. 2, br. 2.

gibala u znak da je anđeo sišao. Voda se pomicala zbog nevjernih. Za njih je znak, a za te vjera. Njima je silazio anđeo, tebi Duh Sveti. Za njih se gibalo stvorenje, za te je na djelu Krist, sami Gospodar stvorenja.

U krsnoj je vodi božanska moć

23. U ono vrijeme ozdravljaše jedan, sada ozdravljaju svi ili samo jedan — kršćanski puk. U nekima je, naime, i „voda laž" (Jr 15,18). Nevjernički krst ne iscjeljuje. Ne čisti već blati. Židov pere vrčeve i čaše (Mk 7,4-8). Kao da nerazumno može primiti grijeh odnosno milost?! Ti krsti taj svoj osjetilni kalež da bi u njemu blistala tvoja dobra djela i sjao bljesak tvoje milosti. Prema tome, i ona je kupka slika da vjeruješ da i u ovo vrelo silazi božanska sila.

Iščekivani je Krist

24. Onaj je uzeti očekivao čovjeka (Iv 5,7). Kojega čovjeka ako ne Gospodina Isusa rođena od Djevice? Njegovim dolaskom sjena više ne iscjeljuje pojedince već istina sve. On je, dakle, onaj koga čekahu da siđe. O njemu reče Bog Otac Ivanu Krstitelju: „Onaj na koga vidiš da silazi Duh s neba i da ostaje na njemu, on krštava u Duhu Svetome" (Iv 1,33). Za nj je svjedočio Ivan govoreći: „Vidjeh Duha gdje kao golubica silazi s neba i ostaje na njemu" (Iv 1,32). Zašto je tu Duh sišao kao golubica? Zato da vidiš i spoznaš da je ona golubica što je pravedni Noa pusti iz korablje (Post 8,8) bila pralik ove golubice te tako uvidiš sliku otajstva.

Krštenikova jednostavnost

25. Možda ćeš reći: budući da je ona puštena golubica bila prava, a ovdje je sišao lik golubice kako velimo da je ondje bio pralik, ovdje istina kada u grčkome piše da je Duh sišao „u liku golubice" (Lk 3,22)? Ali što je tako istinito kao božanstvo koje

trajno ostaje? Stvorenje pak ne može biti istina već slika koja lako nestaje i koja se mijenja. Uz to, jednostavnost onih koji se krste ne smije biti hinjena nego prava. Zato i Gospodin kaže: „Budite lukavi kao zmije i jednostavni kao golubice" (Mt 10,16). S pravom je, dakle, sišao kao golubica da nas upozori da moramo posjedovati golubinju jednostavnost. I s obzirom na Krista čitamo da se slika mora uzeti za istinu. Piše: „Izgledom je nađen kao čovjek" (Fil 2,7). Isto tako o Bogu Ocu čitamo: „Lik njegov niste vidjeli" (Iv 5,37).

V.

Krsna sumnja

26. Da li još postoji razlog te moraš sumnjati? Očito ti u evanđelju govori Otac. Kaže: „Ovo je moj Sin koji mi je omilio" (Mt 3,17). Kazuje i Sin na kome se očitovao Duh Sveti kao golubica. Izjavljuje i David: „Glas je Gospodnji povrh voda. Bog veličanstva je zagrmio, Gospodin nad mnogim vodama" (Ps 28,3). Pismo ti svjedoči da je na Gideonovu molivu oganj pao s neba (Suci 6,21) i da je na Ilijinu prošnju poslan žar da posveti žrtvu (1 Kr 18,38).

Kristova nazočnost u krstu

27. Ne gledaj na osobne zasluge već na svećeničku službu. Ako se obazireš na zasluge, kako promatraš Iliju, gledaj Petrove ili Pavlove zasluge. Oni su to otajstvo primili od Gospodina Isusa i nama predali. Drevnima je slan vidljivi oganj da bi vjerovali. Mi vjerujemo. Zato je za nas na djelu nevidljiva vatra. Za njih je to bila slika koja je nama za upozorenje. Vjeruj, dakle, da je Gospodin Isus, zazvan svećeničkim molitvama, nazočan. On reče: „Gdje budu dvojica ili trojica i ja sam ondje" (Mt 18,20). Koliko se više udostoji udijeliti svoju nazočnost gdje je Crkva i gdje su otajstva!

Krsna vjeroispovijed

28. Ti si, dakle, sišao. Sjeti se što si odgovorio — da vjeruješ u Oca, da vjeruješ u Sina i da vjeruješ u Duha Svetoga. Tu ne stoji: vjerujem u većega, manjega i posljednjega. Obvezan si istim jamstvom svoje riječi da u Sina jednako vjeruješ kao što vjeruješ u Oca i da jednako vjeruješ u Duha kao što vjeruješ u Sina. Samo je razlika u tome što priznaješ da moraš vjerovati jedino u križ[50] Gospodina Isusa.

VI.

Pomazanje

29. Nakon toga, dakako, popeo si se do svećenika. Promotri što je slijedilo. Zar ne ono što kaže David: „Poput pomasti koja s glave slazi na bradu, bradu Aronovu (. . .)" (Ps 132,2)? Riječ je o pomasti o kojoj i Salomon govori: „Ime je tvoje razlita pomast. Stoga su te djevojke zavoljele i privukle" (Pj 1,2). Kolike te danas obnovljene duše zavolješe, Gospodine Isuse, govoreći: „Povuci nas za sobom. Trčat ćemo za mirisom tvojih haljina" (Pj 1,3) da bismo udahnuli dah uskrsnuća.

Smisao pomazanja

30. Razumi zašto se to zbiva. Zato što su „mudračeve oči na njegovoj glavi" (Prop 2,14). Stoga teče u bradu — to jest na ponos mladosti — i to Aronovu bradu da postaneš „izabrano, svećeničko i dragocjeno pleme" (1 Pt 2,9). Svi smo, naime, pomazani duhovnom milošću za Božje kraljevstvo i svećeništvo.

---

50 Po svemu sudeći, Ambrozije otklanja sabelijevski nauk o Očevoj patnji na križu.

Evanđeosko pranje nogu

31. Izišao si iz vrela. Sjeti se evanđeoskoga čitanja. Gospodin naš Isus u evanđelju opra noge svojim učenicima (Iv 13,1-20). Kada je prišao Šimunu Petru, Petar reče: „Nikada mi nećeš oprati noge"! Nije uočio otajstvo i zato je odbio službu. Vjerovaše da je slugina poniznost prevelika ako strpljivo pripusti Gospodinovu uslugu. Gospodin mu uzvraća: „Ako ti ne operem noge, nećeš imati sa mnom dijela". Petar, čuvši to, kaza: „Gospodine, ne samo noge već ruke i glavu." Gospodin uzvraća: „Tko je opran, potrebno je da opere samo noge. Tako je sav čist".

Krsno pranje nogu

32. Petar bijaše čist. Ipak je morao oprati stopala. Imao je, naime, zbog nasljedstva grijeh prvoga čovjeka koga je prevarila zmija i zavela u zabludu (Post 3,1-15). Tabani mu se zato peru da se uklone nasljedni grijesi. Naši se, naime, vlastiti grijesi otpuštaju po krštenju.

Poniznost i poslušnost

33. Istodobno spoznaj da se samo otajstvo poniznosti sastoji u služenju. Isus veli: „Ako sam ja, Gospodin i Učitelj, vama oprao noge, koliko više i vi trebate uzajamno jedni drugima prati noge" (Iv 13,14)! Budući da nas je sami Tvorac spasenja otkupio po „poslušnosti" (Fil 2,8), koliko više treba da mi — njegove sluge — izvršavamo službu poniznosti i posluha.

VII.

Bijele haljine

34. Nakon toga primio si bijelu odjeću kao znak da si svukao omot grijeha i obukao čisti veo nevinosti. O njemu kaza Prorok: „Poškropit ćeš me hisopom i očistit ću se. Oprat ćeš me i bit ću bjelji od snijega" (Ps 50,9). Tko se, naime, krsti čini se da je čist i po Zakonu i po evanđelju: po Zakonu jer je Mojsije hisopovom granom škropio janjetovom krvi (Izl 12,22), a po evanđelju jer je Kristova odjeća kada je u evanđelju očitovao slavu svoga uskrsnuća bila bijela kao snijeg (Mt 17,2). Bjelji je od snijega kome je oprošten grijeh. Zato Gospodin govori po Izaiji: „Ako vaši grijesi budu kao grimiz, ubijelit ću ih kao snijeg" (Iz 1,18).

Bjelina Crkve

35. Crkva posjeduje tu odjeću. Primila ju je „po kupelji novoporoda" (Tit 3,5). Zato veli u *Pjesmi:* „Crna sam i krasna, kćeri jeruzalemske" (Pj 1,4). Crna je zbog lomnosti ljudske naravi, a divna radi milosti. Crna je jer je od grešnika, a lijepa zbog otajstva vjere. Jeruzalemske kćeri, motreći tu odjeću, osupnute govore: „Tko je ta što uzlazi sva u bijelu" (Pj 8,5)? Bila je crna, otkuda je sada najednom u bijelu?

Sumnja nebesnika

36. Sumnjali su i anđeli kada je uskrsnuo Krist. Dvojile su i nebeske moći videći da tijelo uzlazi na nebo. Pitahu: „Tko je taj kralj slave" (Ps 23,8)? Jedni rekoše: „Dignite vrata, prvaci; dignite se, vječne dveri! Unići će kralj slave". Drugi su dvojili i govorili: „Tko je taj kralj slave" (Ps 23,7-8)? U Izaiji imaš da su nebeske moći sumnjajući rekle: „Tko je taj što uzlazi iz Edoma? Crvenilo je njegove odjeće iz Bosora. Lijep je u bijeloj haljini" (Iz 63,1).

Krist u razgovoru s Crkvom

37. Krist pak motri svoju Crkvu u bijelim haljinama – za nju je, kako piše u knjizi proroka Zaharije, sam uzeo „nečistu odjeću" (Zah 3,3) – ili dušu čistu i opranu u „kupelji preporođenja" (Tit 3,5) i govori: „Gle! Lijepa si, prijateljice moja; gle, divna si. Oči su ti kao u golubice" (Pj 4,1) u čijoj je prilici Duh Sveti sišao s neba (Lk 3,22). Oči su ti lijepe jer se spustio kao golubica. Tako gore rekosmo.

U krstu se odlažu grijesi

38. Nešto niže piše: „Zubi su ti kao stado koza koje iziđoše s pranja, bez iznimke se blizne i nijedna nije neplodna. Usne su ti kao grimizno vlakno" (Pj 4,2-3). Navedena pohvala nije malena. U prvome redu usporedba s kozama je dražesna. Znamo, naime, da koze bez pogibelji pasu po vrletima i posve sigurne traže pašu na visovima. Kada se strigu, lišavaju se suvišnoga. Stadu se koza uspoređuje Crkva jer u sebi ima mnoge kreposti duša što posredstvom kupelji odlažu suvišne grijehe. One Kristu prikazuju otajstvenu vjeru i ćudorednu milost i zbore o križu Gospodina Isusa.

Crkva se odriče svijeta

39. U tim je dušama Crkva divna. Stoga joj govori Bog -Riječ: „Sva si lijepa, prijateljice moja, i prijekora nema u tebi" – jer je krivica potopljena. „Ti dolaziš iz Libana, zaručnice. Dolaziš iz Libana. Prijeći ćeš i proći od početka vjere" (Pj 4,8). Odričući se svijeta, prepješačila je vijek i došla do Krista. I opet joj veli Bog-Riječ: „Kako si postala lijepa i dražesna! Ljubav je u tvojim nasladama. Tvoj je struk kao palma i tvoje dojke poput grozdova" (Pj 7,6-7).

Crkva se posvećuje Kristu

40. Njemu Crkva odgovara: „Tko će te, brate, dati meni kao onoga koji siše mlijeko iz prsiju moje majke? Nađem li te vani, poljubit ću te i neće me prezreti. Uzet ću te i uvesti u dom svoje majke i u ložnicu one koja me zače. Ti ćeš me učiti" (Pj 8,1-2). Vidiš li kako – razdragana darom milosti – čezne da dopre do skrovitih tajna i da sva svoja osjetila posveti Kristu? Još traži, još budi ljubav i moli da se ona za nju probudi u jeruzalemskih kćeri – to jest u vjernih duša – jer preko njih želi zaručnika potaknuti na žarču ljubav prema sebi.

Crkva je slika Božja

41. Stoga Gospodin Isus – i sam privučen žarom tolike ljubavi i ljepotom ukrasa i milosti jer u opranima više ne zaudaraju nikakvi grijesi – govori Crkvi: „Stavi me kao pečat u svoje srce, kao žig na svoju ruku" (Pj 8,6). To znači: lijepa si, prijateljice moja, sva si lijepa, ništa ti ne nedostaje. Stavi me kao pečat u svoje srce da bi tvoja vjera sijala punim otajstvom. Neka tvoja djela bliješte i više od svega cijeni sliku Božju jer si na njegovu priliku stvorena (Post 1,26-27). Neka tvoja ljubav koju ne mogu otjerati velike vode ni potopiti rijeke (Pj 8,7) ne smanji nikakvo progonstvo.

Duhovni pečat

42. Stoga misli na to da si primio duhovni pečat – „Duha mudrosti i razuma, Duha savjeta i moći, Duha spoznaje i pobožnosti, Duha svetoga straha" (Iz 11,2-3). Čuvaj što si primio! Opečatio te je Bog Otac, utvrdio te je Krist Gospodin i u tvoje srce stavio zalog – Duha. To te uči apostolsko čitanje (2 Kor 1,21-22).

VIII.

Pristupanje oltaru

43. Puk — očišćen i obogaćen tim biljezima — žuri se prema Kristovu oltaru. Govori: „Pristupit ću oltaru Božjem, Bogu koji veseli moju mladost" (Ps 42,4). Svukavši, naime, odjeću stare zablude, i s obnovljenom mladošću kao u orla (Ps 102,5) hiti pristupiti onoj nebeskoj gozbi. Kada dođe i vidi pripremljen presveti žrtvenik, uzvikujući veli: „Pripremio si stol pred mojim licem." Taj narod zbori kada David progovara: „Gospod me pase i ničega mi neće nedostajati. Smjestio me na mjesto gdje ima paše. Izveo me na vodu okrepe". I nešto niže: „Jer ako i hodim usred smrtne sjene, zla se ne bojim jer si ti sa mnom. Tvoj prut i štap tvoj — to me utješi. Spremio si pred licem mojim trpezu protiv onih koji me uznemiruju. Glavu si moju namazao uljem. Kako li je divna čaša tvoja što napaja" (Ps 22,5.1-2.4.5)!

Drevnost i uzvišenost sakramenata

44. Sada razmotrimo još nešto da ne bi tkogod, gledajući vidljivo — jer ne vidimo što je nevidljivo niti se dade zamijetiti ljudskim očima — možda rekao: Bog je Židovima kao kišu dao mȁnu i prepelice. Što je pak pripravio svojoj ljubljenoj Crkvi? Ono o čemu je kazano: „Što oko nije vidjelo ni uho čulo niti je ušlo u ljudsko srce, to je Bog pripravio onima koji ga ljube" (1 Kor 2,9). Da netko ne bi to kazao, nastojimo najvišom pomnjom dokazati da su crkvena otajstva drevnija od sinagoginih i izvrsnija no što je mȁna.

Abraham i Melhizedek

45. Čitanje što se uzima iz *Postanka* uči da su davnija. Sinagoga je nastala na temelju Mojsijeva Zakona. Ali Abraham je zaista mnogo drevniji. Kad je on pobijedio neprijatelje i oslobodio vlastitoga nećaka te se veselio pobjedi, u susret mu je došao Melhizedek i prinio ono što je Abraham primio s poštivanjem (Post 14,14-18). Nije prikazao Abraham već Melhizedek. Za njega se pak kaže da je „bez oca i majke, da nema ni početka ni kraja dana te da je sličan Božjemu Sinu". O njemu Pavao u *Hebrejima* ističe da „ostaje svećenik zauvijek". U latinskome prijevodu Melhizedek znači „kralj pravde, kralj mira" (Heb 7,2-3).

Melhizedek kao Kristov pralik

46. Zar ne pogađaš tko je taj? Može li čovjek biti kralj pravde kada je jedva samo pravedan? Je li sposoban biti kralj mira kada jedva može biti miroljubiv? Po božanstvu je bez majke jer je, jedne biti s Ocem, rođen iz Boga Oca. Bez oca je po utjelovljenju jer je rođen od Djevice. Nema ni početka ni kraja jer je osobno početak i konac — „prvi i posljednji" (Otk 1,17). Prema tome, otajstvo koje si primio nije ljudski već božanski dar. Donio ga je onaj koji blagoslovi Abrahama, oca vjere — onoga čijoj se milosti i djelima diviš.

Euharistijski kruh

47. Dokazasmo da su otajstva Crkve drevnija. Sada uvidi da su uzvišenija. Zacijelo je čudesno što je Bog mȁnu dao ocima kao kišu i što su se Hebreji svaki dan hranili nebeskim jelom. Zato i je rečeno: „Čovjek je jeo anđeosku hranu" (Ps 77,25). Ali ipak svi koji jedoše onaj kruh pomriješe u pustinji (Iv 6,49.59). To pak jelo koje ti primaš, taj živi kruh što silazi s neba daje bit za vječni život. Tko ga bude blagovao, neće nikada umrijeti (Iv 6,50) jer je Kristovo tijelo.

Uzvišenost otajstava

48. Sada pogledaj da li je uzvišeniji anđeoski kruh ili Kristovo tijelo koje je uistinu tijelo života. Ona mȁna bi s neba, a tijelo stoluje „povrh neba" (Ps 112,4). Mȁna pripada nebu, tijelo Gospodaru nebesa. Mȁna podlijegaše raspadanju ako se čuvala

za naredni dan. Tijelo je nedostupno svakoj raspadljivosti. Stoga tko ga vjernički blaguje, ne može osjetiti trulost. Židovima je voda tekla iz stijene (Izl 17,6), tebi krv iz Krista. Židove je voda napajala privremeno, a tebe voda pere za navijeke. Židov pije i žedni. Kada se ti napiješ, ne možeš ožednjeti. Ono bijaše sjena, ovo je istina.

Otajstva su istina

49. Ako se onome diviš što je sjena, koliko je tek ono čijoj se i sjeni diviš! Počuj da je sjena što se ocima zbilo. Veli: „Pili su iz stijene koja je slijedila. Stijena pak bijaše Krist. Ali se mnogi od njih nisu sviđali Bogu. Bili su, naime, uništeni u pustinji. To se pak u slici dogodilo za nas" (1 Kor 10,4.6). Uvidio si da su odličnija. Svjetlo je, naime, odličnije nego sjena, istina no slika, Stvoriteljevo tijelo nego nebeska mana.

IX.

Euharistija daje Kristovo tijelo

50. Možda ćeš kazati: ja vidim drugo — kako mi možeš tvrditi da primam Kristovo tijelo? Još nam ostaje da to dokažemo. Primjeri su, uistinu, mnogi i veliki kojima se dokazuje da se pred nama ne nalazi što je oblikovala narav već što je blagoslov posvetio te da je veća moć blagoslova nego naravi jer blagoslov mijenja i samu narav.

Čudotvorna Božja Riječ

51. Mojsije držaše štap. Baci ga i on postade zmija. Ponovno dohvati zmijin rep i zmija se preobrati u štap (Izl 4,3-4). Vidiš, prema tome, da je proročka milost dvaput mijenjala narav — zmije i štapa. Egipatske su rijeke tekle čistim tijekom voda, ali odjednom stade iz izvornih žila ključati krv. U rijekama više ne bi pića. Opet na Prorokovu molitvu prestade krv u rijekama,

a vrati se narav voda (Izl 7,19-12). Hebrejski narod bijaše odsvuda okružen — ovdje opkoljen od Egipćana, ondje zatvoren morem. Mojsije podiže štap, voda se razdvoji i zgusnu u neku vrstu zida te se posred valova ukaza pješačka staza (Izl 14,21-22). Jordan se natrag okrenu i protiv naravi vrati na vrelo svoga izvora (Jš 3,16). Zar nije očito da se mijenjala narav valova u moru ili riječnoga tijeka? Otački narod bijaše žedan. Mojsije dodirnu stijenu i voda je potekla iz kamena (Izl 17,1-7). Zar milost nije djelovala mimo naravi da stijena izbaci vodu koju po naravi nije posjedovala? Mara bijaše veoma gorak zdenac. Narod, iako žedan, nije mogao piti. Mojsije spusti drvo u vodu te voda odloži svoju gorkost koju je ulita milost smjesta razblažila (Izl 15,22-25). U doba proroka Elizeja jednome se proročkom sinu otkinu sa sjekire željezo i odmah potonu. Onaj što izgubi željezo zamoli Elizeja koji spusti drvo u vodu i željezo ispliva (2 Kr 6,5-6). Vidimo da se i to zbilo mimo naravi jer je željezo kao vrsta teže nego vodena tekućina.

Krist tvori euharistiju

52. Uočismo, dakle, da je milost djelom moćnija nego narav. Pri tome navodismo milost proročkoga blagoslova. Ali ako je ljudski blagoslov bio tako snažan te mijenjaše narav, što kazati o samoj božanskoj posveti kada su na djelu osobne riječi Gospodina Spasitelja? Otajstvo, naime, koje primaš tvori Kristova riječ. Ako je Ilijina riječ bila toliko snažna da s neba spusti oganj (1 Kr 18,38), zar Kristova riječ neće biti u stanju da izmijeni vrstu počela? Čitao si o djelima čitavoga svijeta: „On reče i nastadoše. Zapovjedi i bijahu sazdana" (Ps 32,9). Kristova je, dakle, riječ mogla iz ničega učiniti čega nije bilo. Zar da zbilje koje postoje ne može promijeniti u ono što nisu bile? Više je, naime, bićima sačiniti nove naravi nego ih mijenjati.

Euharistija je otajstvo Isusova tijela

53. Ali zašto uopće posizati za dokazima? Poslužimo se Kristovim primjerom. Istinu otajstva potkrijepimo tajnom Utjelovljenja. Zar je tijek naravi prethodio kada se Gospodin Isus rodio iz Marije? Ako tražimo obični slijed, žena redovito rađa pošto se sjedini s mužem. Vidi se, prema tome, da je Djevica rodila mimo prirodnoga reda. I ovo je tijelo koje tvorimo iz Djevice. Zašto ovdje u Kristovu tijelu tražiš prirodni slijed kada se sami Gospodin Isus od Djevice rodio mimo naravi? Raspeto i ukopano Kristovo tijelo pravo je tijelo. Prema tome, ovo je uistinu otajstvo toga tijela.

Euharistijska pretvorba

54. Sam Gospodin Isus kaže: „Ovo je moje tijelo" (Mt 26, 26). Prije posvete nebeskim riječima govor je o drugoj vrsti, a nakon posvete označuje se tijelom. Sam govori o svojoj krvi. Prije posvete naziva se drukčije, poslije posvete nosi naziv krv. I ti kažeš: „Amen". To znači: „Uistinu". Što usta izgovaraju, neka nutarnji duh ispovjedi. Što u riječi odzvanja, neka srce osjeća.

Krist hrani Crkvu

55. Krist, dakle, svoju Crkvu hrani tim tajnama. Po njima se i bit duše snaži. Krist joj, videći njezin trajni napredak u milosti, s pravom govori: „Kako su, sestro moja i zaručnice, tvoje dojke postale divne! Postadoše lijepe od vina. I miris je tvojih haljina povrh svih mirisa. Usne tvoje, zaručnice, toče med. Med je i mlijeko pod tvojim jezikom. I miris je tvojih odijela kao libanonski miris. Ti si, sestro moja i zaručnice, ograđeni vrt, perivoj zatvoren i zapečaćeni bunar" (Pj 4,10-12). Time naznačuje da kod tebe otajstvo mora ostati zapečaćeno kako ga ne bi oskvrnula djela lošega života i preljub čistoće. Isto tako da se ne razglasi kome ne dolikuje. Tako ga brbljava govorljivost neće proširiti među nevjernike. Prema tome, straža tvoje vjere mora biti dobra da se održi cjelovita netaknutost života i šutnje.

Dobri plodovi

56. Zato Crkva čuva uzvišenost nebeskih otajstava. Od sebe otklanja snažnije vihorne oluje. Zaziva dražest milosti koja pomlađuje. Zna da se njezin perivoj ne može ne sviđati Kristu. Stoga zaručnika zove riječima: „Puhni, sjevere! Jugo, dođi! Provjetri moj vrt i raznesi moje mirise. Neka brat moj siđe u svoj vrt i jede plod svojih voćaka" (Pj 4,16-5,1). Crkva, naime, posjeduje dobra i plodonosna stabla što svoje korijenje zaronište u tijek svetoga izvora te iz klice rodiše dobrim plodinama nove plodnosti. Više ih ne obara „proročka sjekira" (Mt 3,10). Sada se šire evanđeoskom plodnošću (Lk 13,6).

Gospodin je u nama

57. Gospodin — razdragan njihovom plodnošću — uzvraća: „Ušao sam u svoj perivoj, sestro moja i zaručnice. Pobrao sam svoju mirhu sa svojim pomastima. Jeo sam svoje jelo sa svojim medom. Pio sam svoje piće sa svojim mlijekom" (Pj 5,1). Kao vjernik shvati zašto sam govorio o hrani i piću. Nema, naime, sumnje da u nama jede i pije kao što si čitao da reče da je u nama i u zatvoru (Mt 25,35-36).

Krist je u euharistiji

58. Zato i Crkva, videći toliku milost, sokoli svoje sinove i bližnje da pristupe otajstvu: „Jedite, veli, prijatelji moji i pijte. Napijte se, braćo moja" (Pj 5,1). Što jedemo i što pijemo na drugome ti je mjestu naznačio Duh Sveti po Proroku. Kaže: „Kušajte i vidite kako je dobar Gospodin. Blažen čovjek koji se uzda u nj" (Ps 33,9). U tome je otajstvu Krist jer ono je Kristovo tijelo. Prema tome, jelo nije tjelesno već duhovno. Zato i Apostol kaže

o njegovu praliku: „Oci su naši jeli duhovnu hranu i pili duhovno piće" (1 Kor 10,3). Tijelo je Božje duhovno. Tijelo je, naime, Kristovo tijelo božanskoga duha. Krist je duh. Tako čitamo: „Pred našim je licem Krist Gospodin — duh" (Tuž 4,20). Imamo i u Petrovu pismu: „Krist je trpio za vas" (1 Pt 2,21). Ta hrana, napokon, snaži naše srce. To piće — kako napomenu Prorok — „veseli čovječje srce" (Ps 103,15).

Novoporod

59. Pošto, dakle, sve dobismo, znamo da smo preporođeni. Ne recimo: na koji smo način preporođeni? Zar smo ponovno ušli u utrobu svoje majke i još jednom rođeni (Iv 3,4)? Sličan mi događaj nije poznat u prirodi! Ali gdje je uzvišenost milosti, tu nije prirodni red. Uostalom, rođenje ne dolazi uvijek iz naravne uporabe. Ispovijedamo da je Krist Gospodin rođen od Djevice. Time niječemo prirodni red. Marija, naime, nije zatrudnjela po mužu već je začela po Duhu Svetome. Matej veli: „Gle! Zače po Duhu Svetome" (Mt 1,18). Duh Sveti je, prema tome, sišao na Djevicu i ostvario začeće i ispunio ulogu nastanka. Zato se, uistinu, ne smije sumnjati da Duh silazi u zdenac i na one koji se krštavaju te izvodi istinu novoga rođenja.

BIBLIOGRAFIJA

T.K. ABBOT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesinas and to the Colossians*, Edinbourgh, 1968.

A. ADAM, *Confirmation*, u *Encyclopédie de la Foi*, I, Paris, 1967, 238-244.

E. AMANN, *Sirmium*, u DTC, 14 (1941), 2175-2183.

E. AMANN, *Type*, u DTC, 15 (1950), 1935-1945.

AMBROSIUS, *De sacramentis*, PL, 16, 435A-482A.

AMBROSIUS, *De mysteriis*, PL, 16, 405-426C.

A. ADAM, *Die Firmung*, u *Wort und Sakrament*, izd. F. FRIES, Muenchen, 1966, 137-145.

N. ADLER, *Handauflegung*, u LThK 4 (1960), 1344-1345.

K. ALAND, *Taufe und Kindertaufe*, Guetersloh, 1971.

J.J. von ALLMEN, *Vêtement*, u *Vocabulaire biblique*, izd, J.J. von ALLMEN, *Neuchâtel*, 1964, 303-304 = VB.

E.B. ALLO, *Saint Paul, Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, 1956.

B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Herder, 1966.

F. AMIOT, *L'enseignement de Saint Paul*, Desclée, 1968.

F. AMIOT, *Baptême*, u VThB, 110-115.

A. AMORE, *Soteris*, u LThK, 8 (1964), 897.

A. AMORE, *Dionigi*, u *Bibliotheca sanctorum* (BS), 4(1964), 642.

J. AMOUGOU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistempfanges?*, Herder, 1974.

M.C. de AZEVEDO, *La cultura artistica di sant' Ambrogio*, GL, I, 316-334.

G. BARDY, *Ambroise*, u DSp 1, 1937, 425-428.

G. BARDY, *Bonosus*, u DHGE 9(1937), 1096-1097.

G. BAREILLE, *Confirmation*, u DTC, 3(1908), 1026-1058.

C.K. BARRET, *The Gospel according to St. John*, London, 1967.

C.K. BARRET, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1968.

G. BARTELINK, *Sprachliche und stilistische Bemerkungen in Ambrosius' Schriften*, WS 13(1979), 175-202.

M. BARTH, *Ephesians*, I-II, New York, 1974.

W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tuebingen, 1933.

G.R. BEASLEY-MOURRAY, *Die christliche Taufe*, Kassel, 1968.

G. BECQUET, *Blanc*, u VThB, 129-136.

R. BERAUDY, *L'initiation chrétienne*, u A.G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Desclée et Cie, 1961, 514-551. 551-568.

J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edingurgh, 1969.

M. BERNOULLI, *Imposition des mains*, u *Vocabulaire Biblique*, (=VB), izd. J.J. von ALLMEN, Neuchâtel, 1964, 132-133.

B. BEYENKA, *The names of St. Ambrose in the works of St. Augustine*, u *Aug Stud* 5(1974), 19-28.

B.H., *Etat des controverses récentes sur la confirmation*, u *Lumière et vie* 51 (1961), 3-15.

W. BIEDER, *Die Verheissungen der Taufe im Neuen Testament*, Zuerich, 1966.

A.H. BIRCH, *A suggested Emendation of Ambrose: De sacramentis, III, 2*, u JTS (1950), 175-176.

O. BOECHER, *Daemonenfurcht und Daemonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart, 1970.

M.E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la Première épître de Pierre*, Paris, 1961.

P. BONNARD, *Les Épîtres Johanniques,* Genève, 1983.
P. BONNARD, *L' Évangile selon saint Matthieu,* Neuchâtel, 1963.
W. de BOOR, *Der zweite Brief des Paulus and die Korinther,* Wuppertal, 1972.
G. BORNKAMM, *Mystêrion,* u ThW 4(1966), 509-834.
J.P. BOUHOT, *La confirmation. Sacrement de la communion ecclésial,* Chalet, 1968.
H. BOURGEOIS, *L'avenir de la confirmation,* Lyon, 1972.
M. BOUTTIER, *Mystère,* u VB, 189-190.
M. BOUTTIER, *Sceau,* u VB, 281-182.
L. BOUYER, *La vie de la liturgie,* Paris, 1956.
B. BOTTE, *Apertio aurium,* RACh, 1(1950), 487-489.
B. BOTTE, *La sputation, antique rite baptismale?,* u *Mélanges Ch. Mohrman,* Utrecht, 1963, 196-201.
B. BOTTE, *Ambroise de Milan. Des Sacrements. Des Mystères. L'explication du Symbole (Sources chrétiennes, 25 bis),* Paris, 1961.
B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation,* u *La Maison-Dieu,* 54 (1958), 5-22.
R.E. BROWN, *The Gospel according to John,* New York, 1977.
R.E. BROWN, *The Epistles of John,* New York, 1982.
N. BROX, *Der erste Petrusbrief,* Benzinger, 1979.
J.B. BRUNON, *Imposition des mains,* u VThB, 569-570.
F. BUECHSEL, *Gennêthênai bei Johannes,* u ThW 1(1966), 669-671.
F. BUECHSEL, *Anôthen,* u ThW 1(1966), 378.
F. BUECHSEL, *Anagennaô,* u ThW 1(1966), 672-674.
R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinnther,* Goettingen, 1970.
R. BULTMANN, *Di drei Johannesbriefe,* Goettingen, 1967.
P. Th. CAMELOT, *La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récentes,* u *La maison-Dieu,* 54 (1958), 79-91.
H.F.v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker,* Berlin, 1929.
H. von CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins,* Paris, 1967.
R. CANTALAMESSA-L.F. PIZZOLATO, *Paradoxos politeia, Studi patristici in onore di G. Lazzati,* Milano, 1979. = PP.
R. CANTALAMESSA, *La concezione teologica della Pasqua in sant' Ambrogio,* u PP, 361-375.
R. CANTALAMESSA, *Sant' Ambrogio di fronti ai grandi dibatti teologici del suo secolo,* GL, I, 483-539.
J. CANTINANT, *Les Epîtres de saint Jacques et de saint Jude,* Paris, 1973.
A. CAPRIOLI, *Battesimo e confermazione in S. Ambrogio. Studio storico sul signaculum, Misc. C. Figini,* 1964, 49-57.
M.B. CARRA de VAUX SAINT CYR, *Le sacrement de confirmation. Notes historiques,* u *Lumière et vie,* 51 (1961), 16-58.
C.E. CHAFFIN, *Christus imperator. Interpr~~azioni~~ della IV Ecloga di Virgillio nell' ambiente di Sant' Ambrogio,* u *Riv St. Lett relig,* 9 (1972), 517-527.
A. CHAVASSE, *L'initiation à Rome dans l' antiquité et le haut moyen-âge,* u *Communion sollenelle,* 13-32.
B. CIGNITTI, *Sotere,* u BS, 11 (1968), 1328-1329.
A. CLERVAL, *Damase,* u DTC, 4(1939), 28-36.
Y. CONGAR, *Structure du sacerdoce chrétien,* u *La Maison-Dieu,* 27, 1951, 51-85.
H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther,* Goettingen, 1969.

H. CONZELMANN, *Der Brief an die Epheser,* Goettingen, 1976.
G. COPPA, *Opere di Sant' Ambrogio,* Torino, 1969.
J. COPPENS, *Confirmation,* u DBSp 2(1934), 120-153.
J. COPPENS, *L'imposition de mains et les rites connexes dans le Nouveu Testament et dans l' Église ancienne. Étude de théologie positive,* Wetteren-Paris, 1925.
C. CORBELLINI, *Sesto Petronio Probo e l' elezione episcopale di Ambrogio,* u RIL 109(1975), 181-189.
G. CORTI, *Lo sfondo dottrinale ambrosiano del concilio di Aquileia,* u AAAd 21(1981), 43-67.
P. COURCELLE, *Ambroise de Milan face aux comiques latins,* u REL, 50, 1972, 223-231.
P. COURCELLE, *Ambroise de Milan et Calcidius,* u *Studia J.H. Waszink, Romanitas et Christianitas,* Amsterdam, 1973, 45-53.
P. COURCELLE, *Des sources antiques à l' iconographie médiévale de saint Ambroise,* GL, I, 171-199.
P. COURCELLE, *Ambroise de Milan professeur de philosophie,* u RHR, 181, 1972, 147-155.
P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* Paris, 1968.
L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 388e il 390,* u *Augustinianum* 14(1974), 409-449.
I.H. DALMAIS, *Note sur la confirmation dans les rites orientaux,* u *Lumière et vie,* 51, 1961, 73-79.
J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie,* Paris, 1958.
J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* Paris, 1950.
J. DANIÉLOU, *Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles,* u *Recherches de Science Religieuse,* 33, 1946, 402-430.
J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme,* Desclée, 1958.
E. DASSMANN, *Das Leben des heiligen Ambrosius,* Duesseldorf, 1967.
E. DASSMANN, *Die Froemmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand,* Muenster, 1965.
J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques, Ier siècle,* Paris, 1970.
M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus,* Goettingen, 1964.
M. DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon,* Tuebungen, 1953.
A. DIHLE, *Zum Streit um den Altar der Viktoria. Studia* J.H. WASZNIK, 81-97.
J. DOIGNON, *La tradition latine (Cicéron, Sénèque) de l' épisode des Sirènes entre les mains d' Ambroise de Milan, hom. J. Cousin,* Paris, 271-278.
F. DOELGER, *Sphragís,* Paderborn, 1911.
F.J. DOELGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Paderborn, 1909.
F.X.J. DOELGER, *Das Sakrament der Firmung,* Wien, 1906.
E. DUBLANCHY, *Marie,* u DTC, 9, 1927, 2339-2447.
F.H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose,* vol 2, Oxford, 1935.
J. DUFRASNE, *La célebration liturgique de la confirmation,* u *Revue diocesaine de Tournai,* 1, 1964, 99-129.
J.D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit,* London, 1970.
Y.M. DUVAL, *Sur une page de saint Cyprien chez saint Ambroise. Hexameron 6,8,47 et De habitu virginum 15-17,* u REAug, 16, 1970, 25-34.
Y.M. DUVAL, *L' originalité du De virginibus dans le mouvement ascétique occidental Ambroise, Cyprien, Athanase,* YD, 9-66.
Y.M. DUVAL, *Ambroise, de son élection à sa consecration,* GL, II, 243-283.

Y.M. DUVAL *Ambroise de Milan. XVIe Centenaire de son élection épiscopale,* Paris, 1974.
H. ELFERS, *Gehört dieSalbung mit Chrisma im ältesten abendlädischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?,* u ThGl 34, 1942, 334-341.
D. van den EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation,* u *La Maison-Dieu,* 54, 1958, 53-78.
D. van den EYNDE, *Notes sur les rites postbatismaux dans les Églises d' Occident,* u *Antonianum,* 14, 1939, 257-276.
D. van den EYNDE, *Notes sur les rites latins de l' initiation et de la réconciliation,* u *Antonianum,* 33, 1958, 415-422.
O. FALLER, *De sacramentis,* CSEL, 73, Vindobonae, 1955, 13-85.
O. FALLER, *De mysteriis,* CSEL, 73, Vindobonae, 1955, 87-116.
O. FALLER, *Das Teufelanspeien im Maillander Taufritual? (Zu Ambrosius, De mysteriis 2,7),* u JL, 9, 1929, 128-132.
O. FALLER, *Ambrosius, der Verfasser von De sacramentis. Die inneren Echtheitsgründe,* u ZKT, 64, 1940, 1-14.81-101.
O. FALLER, *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii de sacramentis"?,* u ZKTh, 53, 1929, 41-65.
O. FALLER, *Ambrogio,* u *Enciclopedia Cattolica,* 1 (1948), 984-1000.
D. FERNANDEZ, *Marie,* u DSp, 10, 1980, 423-440.
M. FERRARI, *„Recensiones" milanesi tardo-antiche, carolinge, bassomedievali di opere di sant' Ambrogio,* u *G. Lazzati,* I, 35-102.
B. FISCHER, *Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?,* u *Kyriakon, Fes. J. Quasten, II,* Münster, 1970, 527-531.
F.V. FILSON, *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew,* London, 1971.
G. FITZER, *Sphragís,* u ThW, 7, 1966, 939-954.
J. FONTAINE, *Prose et poésie: l' interférence des genres et des styles dans la création littéraire d' Ambroise de Milan,* GL, I, 124-17P.
J. FORGET, *Jovinien,* u DTC, 8, 1925, 1577-1580.
F. FRNKEMOELLE, *Das Taufverständnis des Paulus,* Stuttgart, 1970.
H. FRANKEMOELLE, *Jahwebund und Kirche Christi,* Münster, 1974.
P. FRANSEN, *Firmung,* u LThK, 4, 1960, 145-152.
A.P. FRUTAZ, *Marcellina,* u LThK, 6, 1961, 1376.
V.P. FURNISH, *II Corinthians,* New York, 1984.
P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium,* Tyrolia, 1963.
G. GAETA, *Il dialogo con Nicodomo,* Brescia, 1974.
P. GALTIER, *Imposition des mains,* u DTC, 7, 1927, 1302-1425.
K. GAMBER, *Die Autorschaft von De sacramentis,* Regensburg, 1967.
A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre,* Darmstadt, 1979.
A. GAUDEL, *Péché originel,* DTC, 12, 1933, 366-367.
J. GNILKA, *Der Epheserbrief,* Herder, 1971.
G.D. GORDINI, *Ambrogio,* u BS, 1, 1961, 945-965.
G. GOTTLIEB, *Das Konzil von Aquileia (381),* u AHC 11, 1979, 287-306.
G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian,* Göttingen, 1973.
L. GOPPELT, *Týpos,* u *Theological Dictionary of the New Testament,* 8, 1975, 246-259.
L. GOPPELT, *Der Erste Petrusbrief,* Göttingen, 1978.
H. GREEVEN, *Eperôtêma,* ThW, 2, 1967, 685-686.
A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* I, Herder, 1979.

W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus,* Berlin, 1968.
W. GRUNDMANN, *Khriô,* ThW, 9, 1973, 482-485.518-576.
W. GRUNDMANN, *Stéphanos,* ThW, 7, 1966, 615-635.
R. GRYSON, *Le thème du bâton d' Aaron dans l' oeuvre de saint Ambroise,* REAug, 26, 1980, 29-44.
P. HADOT, *Une source de l' Apologia David d' Ambroise, les commentaires de Didyme et d' Origène sur le Psaume 50,* u RSPh, 60, 1976, 205-225.
H. HAGENDAHL, *Die Bedeutung der Stenografie für die spätlateinische christliche Literatur,* u *Jb. Antike Christ,* 14, 1971, 24-38.
A. HAMMAN, *Je crois en un seul baptême. Essai sur Baptême et Confirmation,* Paris, 1970.
A. HAMMAN, *Le baptême et la confirmation,* Desclée, 1969.
A. HAMMAN, *La prière, I, Le Nouveau Testament,* Desclée, 1959.
E. HAENCHEN, *Johannes Evangelium,* Tübingen, 1980.
E. HAULOTTE, *Vêtement,* u VThB, 1338-1343.
J. HERING, *La Premirère Épître de saint Paul aux Corinthiens,* Paris, 1949.
J. HERING, *Épître aux Hébreux,* Paris, 1954.
J. HERING, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens,* Paris, 1958.
H. HESSE, *Khriô,* ThW, 9, 1973, 485-500.
Th. HEWITT, *The Epistle to the Hebrews,* London, 1969.
J. HUARD, *La confirmation,* u *Revue diocésaine de Tournai,* 1, 1964, 81-98.
J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius,* Würzburg, 1954.
D. ILLERT, *Die „vollkommenen Sakramente" bei Ambrosius,* u ZKG, 73, 1962, 9-15.
J. IRMSCHER, *Ambrosius im Byzanz,* GL, II, 298-311.
G. JACKSON, *Una pagina plautina nel De Helia di Ambrogio,* u *Vichiana,* 6, 1977, 231-240.
R. JOHANNY, *L' Eucharistie. Centre de l' histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan,* Paris, 1968.
M. JOURJON, *Ambroise de Milan,* Paris, 1956.
J.A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen,* Freiburg, 1967.
J.A. JUNGMANN, *Der Gottesdienst der Kirche,* Innsbruck, 1962.
C. KARALEVSKIJ, *Antioche,* u DHGE, 3, 1924, 572-574.
J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude,* London, 1969.
K. KERTELGE, *Der sogenannte Taufbefehl Jesu (Mt 28,19),* u *Zeichen des Glaubens, Fest. B. Fisscher,* Herder, 1972, 29-40.
B. KOETTING, *Satyrus,* u LThK, 9, 1964, 346.
B. KOETTING, *Dionysius,* LThK, 3, 1959, 407.
B. KOETTING – D. HALAMA, *Fusswaschung,* u RACh, 8, 1972, 743-777.
Th. de KRUIJF, *Der Sohn des lebendigen Gottes,* Rim, 1962.
H. KÜNG, *Was ist Firmung?* Benziger, 1976.
J. KURZINGER, *Die Apostelgeschichte,* Würzburg, 1959.
O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer,* Regensburg, 1966.
P. de LABRIOLLE, *Ambroise,* u DHGE, 2, 1914, 1091-1108.
M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Matthieu,* Paris, 1948.
M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean,* Paris, 1936.
J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions-und redaktions-geschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20,* Würzburg, 1973.

F. LAUBACH, *Der Brief an die Hebräer,* Wuppertal, 1967.

G. LAZZATI, *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974,* vol, 2, 1976 = GL.

X. Le BACHELET, *Bonose,* u DTC, 2, 1923, 1027-1031.

H. LECLERCQ, *Onction,* u DAL, 12, 1936, 2119-2123.

J. LECUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ,* Paris, 1957.

J. LECUYER, *La confirmation chez les Pères,* u *La Maison-Dieu,* 54, 1958, 23-52.

J. LECUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères,* u *La Maison-Dieu,* 27, 1951, 7-50.

F.J. LEENHARDT, *Parole-Écriture-Sacrements. Études de théologie et d' exégèse,* Neuchâtel, 1968.

C. LESQUIVIT-M.F. LACAN, *Huile,* u *Vocabulaire de théologie biblique,* izd. X. Léon-Dufour, Paris, 1971, = VThB, 552-553.

C. LESQUIVIT-M.F. LACAN, *Sceau,* u VThB, 1202-1203.

J. LIÉBAERT, *Christologie,* Herder, 1965.

L. LIGIER, *Le nouveau rituel du baptême des enfants,* u *La Maison-Dieu,* 98, 1969, 7-31.

Z.V. LINIĆ, *Die Taufe bei Asterios dem Sophisten* (Dissertation), Innsbruck, 1970.

E. LOHSE, *Kheír,* u ThW, 9, 1973, 413-427.

E. LOHSE, *Kheirógraphon,* u ThW, 9, 1973, 424-425.

E. LUCCHESI, *L' usage de Philon dans l' oeuvre exégetique de saint Ambroise,* Leiden, 1977.

P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l' ancienne Église,* Uppsala, 1942.

B. LUYK, *La confirmation, sacrement de l' Esprit,* u *Assemblees du Seigneur,* 52, 1965, 62-93.

D. LEYS, *Onction,* u VB, 214.

G. MADEC, *Ambroise, Athanase et l' apollinarisme,* u *Politique et theologie chez Athanase d' Alexandrie,* izd. Ch. Kannengiesser, Paris, 1974. 365-376.

G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie,* Paris, 1974.

A. MALVY, *Lavement des pieds,* u DTC, 9, 1926, 16-36.

M.G. MARA, *Ambrogio di Milano,* u *Patrologia,* vol. 3, Marietti, 1978, 133-169.

J.J. MARCELIĆ, *Ecclesia sponsa apud S. Ambrosium,* Roma, 1967.

A.G. MARTIMORT, *Attualità della catechesi sacramentale di Sant' Ambrogio,* u *Vetera christianorum,* 18, 1981, 81-103.

A.G. MARTIMORT, *La confirmation,* u *Communion solennelle et profession de foi,* Paris, 1952, 159-201.

A.G. MARTIMORT, *Les signes de la Nouvelle Alliance,* Paris, 1966.

T. MARSH, *Confirmation in its Relation to Baptism,* u IThQ, 27, 1960, 261-293.

Ch. MASSON, *L' Épître de saint Paul aux Ephesiens,* Paris, 1953.

Ch. MAURER, *Epítheisis,* u ThW, 8, 1969, 160-162.

S. MAZZARINO, *Il padre di Ambrogio, Helikon,* 13-14, 1973/1974, 111-117.

M.R.P. McGUIRE, *Ambrose,* u *New Catholic Encyclopedia,* 1, 1967, 372-375.

M.P. McHUGH, *The demonology of Saint Ambrose in light of the Tradition,* WSt, 12, 1978, 205-231.

MICHAELIS, *Mýron,* u ThW, 4, 1966, 507-809.

O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer,* Gottingen, 1966.

H. MONTEFIORE, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews,* London, 1969.

Ch. MOHRMANN, *Observations sur le „De sacramentis" et le „De mysteriis" de saint Ambroise,* GI, I, 103-123.

Ch. MOHRMANN, *Le style oral du De sacramentis de saint Ambroise,* u VC, 6, 1952, 168-177.

Ch. MOHRMANN, *Le style oral du De sacramentis de saint Ambroise,* u *Études sur le latin des chrétiens,* III, Roma, 1965, 389-398.

Ch. MOHRMANN, *Études sur le tains des chrétiens,* IV, Roma, 1977.

G. MORIN, *Pour l' autehenticité du De sacrametis et de l' Explanatio Symboli de S. Ambroise,* u JL, 8, 1928, 86-106.

F. MUSSNER, *Biblische Theologie des Tauf-und Missionsbefehls in Mt 28, 18-20,* u *Taufe und Firmung,* izd. Chr. Suttner, Regensburg, 1971. 179-190.

F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief,* Herder, 1975.

P. NAUTIN, *Les premières relations d' Ambroise avec l' empereur Gratian. Le De fide (livres I et II),* u YD, 229-244.

A.V. NAZZARO, *La I Ecloga virgiliana nella lettura di Ambrogio,* GL, II, 312-324.

Ch. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose,* Fribourg, 1962.

J. NEUMANN, *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis Ende des kirchlichen Altertums,* Meitingen, 1963.

B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation,* Paris, 1966.

J. NIEDERHUBER, *Ambrosius von Mailand. Exameron,* BKV, Kempten-München, 1914.

J. NIEDERHUBER, *Ambrosius von Mailand,* BKV, 32, 271-303.

H. ODEBERG, *The Fourth Gospel,* Amsterdam, 1968.

I. OPELT, *Zwei weitere Elemente klassischer Literatur in Ambrosius Schrift De fide,* u RhM, 109, 1976, 288.

A. OEPKE, *Baptô,* u ThW, 1, 1966, 527-544.

W.F. ORR-J.A. WALTHER, *I Corinthians,* New York, 1976.

A. PALMIERI, *Esprit-Saint,* u DTC, 5, 1939.

A. PAREDI, *Ambrogio, Graziano, Teodosio,* u AAAd, 22, 1982, 17-49.

A. PAREDI, *La liturgia del De sacramentis, Miscellanea C. Figini,* 59-72.

F. PASCHAUD, *Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l' autel de la Victoire,* u MH, 40, 1983, 197-206.

C. PASINI, *La figura di Ambrogio nell' Oriente bizantino,* SC, 109, 1981, 417-459.

A. PASTORINO, *La filosofia antica in sant' Ambrogio. Rassegna bibliografica,* u BStud Lat, 7, 1977, 88-104.

J. PEPIN, *Exégèse de 'in principio' et théorie des principes dans l' „Exameron" (I 4,12-16),* GL, 427-482.

H. PETRI, *Zur Geschichte des Sacraments der Firmung,* u *Gabe Gottes,* 57-69.

A. PIEDAGNEL-P. PARIS, *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagoqiques* (SCh 126), Paris, 1966.

L. PIROT-A. CLAMER, *La sainte Bible,* v. 11, Paris, 1951.

A. PLUMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle: of st Paul to the Corinthians,* Edinburgh, 1966.

F. PORSCH, *Pneûma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums,* Frankfurt, 1974.

I. de la POTTERIE, *L' onction du chrétien par la foi,* u *Biblica,* 40, 1959, 12-69.

I. de la POTTERIE, *Onction,* u VThB, 866-870.

K. PRUEMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* Rom, 1954.

P. de PUNIET, *Confirmation,* DAL, 3, 1914, 2515-2544.
P. de PUNIET, *Baptême,* u DAL, 2, 1925, 318-325.
J. QUASTEN, *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De mysteriis and De sacramentis,* u *Mélanges J. de Ghellink, I,* Gembloux, 1951, 223-234.
J. QUASTEN, *Patrologia,* II, Marietti, 1969.
K. RAHNER, *Frühe Bussgeschichte. Schriften zur Theologie, XI,* Einsiedeln, 1973.
H. RAHNER, *Bonosus,* u LThK, 2, 1958, 602-603.
K. RAHNER, *Kirche und Sakramente,* Herder, 1960.
S. REGLI, *Firmung,* u *Mysterium salutis,* 5, 1976, 297-344.
B. REICKE, *The Epistles of James, Peter and Jude,* New York, 1964.
B. REICKE, *The Epistles of Peter,* New York, 1964.
A. RENOUX, *L' onction rituel romain du catéchuménat et notre ordo du baptême des adultes,* u *La Maison-Dieu,* 71, 1962, 32-45.
M.L. RICCI, *Fortuna di una formula ciceroniana presso Sant' Ambrogio (A proposto di . . .),* u *Stud ital Filol cl,* 43, 1971, 222-245.
P. RICHARD, *Aquilée,* DHGE, 1924, 1112-1142.
G. RICHTER, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium,* Regensburg, 1967.
G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium,* Regensburg, 1977.
G. RICHTER-K. RAHNER, *Geheimnis,* u HThG, 1, 1962, 442-452.
B. RIGAY-P. GRELOT, *Mystère,* u VThB, 807-812.
H.M. RILEY, *Christan Initiation,* Washington, 1974.
A. RIMOLDI, *Marcellina,* BS, 8, 1967, 646-648.
A. RIMOLDI, *Satiro,* u BS, 11, 1968, 664-665.
A. RIMOLDI, *La figura di Ambrogio nella tradizione occidentale dei IV-X,* u SC, 109, 1981, 375-416.
A. van ROEY, *Damase,* u DHGE, 14, 1960, 48-53.
R. ROGOŠIĆ, *Sirmium,* u LThK, 9, 1964, 795-796.
D. ROMOS-LISSON, *La tipologia de Jn 9,6-7 en el „De sacramentis",* GL, II, 336-344.
D. ROMOS-LISSON, *La doctrine de la salus en la Expositio Euangelii secundum Lucam de s. Ambrosio,* u *Scripta Theol,* 5, 1973, 629-665.
J.H. ROPES, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle of St. James,* Edinburgh, 1968.
J.N. SANDERS, *A Commentary on the Gospel according to St. John,* London, 1968.
S. SAVON, *Saint Ambroise devant l' exégèse de Philon le Juif, I-II,* 1977.
Th. SCHAEFER, *Fusswaschung,* u LThK, 4, 1960, 476-478.
L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus,* Herder, 1981.
K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe,* Herder, 1961.
Th. SCHÜRMANN, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius,* Muenchen, 1902.
H. SCHLIER, *Elaion,* u ThW, 2, 1967, 468-470.
H. SCHLIER, *Der Brief and die Epheser,* Duesseldorf, 1957.
E. SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe,* Kassel, 1969.
J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus,* Regensburg, 1959.
J. SCHMITZ, *Zum Autor der Schrift „De sacramentis",* u ZKTh, 91, 1969, 59-69.589.
R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser,* Benzinger, 1982.
R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe,* Herder, 1963.

R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* München, 1950.
R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, I,* Herder, 1965.
J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes,* Berlin, 1976.
R. SCHULTE, *Sakramente,* u *Mysterium salutis,* 4,2, 1973, 46-153.
R. SCHULTE, *Taufe,* u *Mysterium salutis,* 5, 1976, 136-221.
G. SCHUNACK, *Die Briefe des Johannes,* Zürich, 1982.
E. SCHWIZER, *Das Evangelium nach Matthäus,* Göttingen, 1976.
Ch. SENFT, *La Première Épitre de saint Paul aux Corinthiens,* Paris, 1979.
J. SICKENBERGER, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer,* Bonn, 1932.
M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio, GL, I,* 266-285.
M. SIMONETTI, *A. scritore, Bibliotheca sanctorum,* 1, 1961, 965-977.
P. SMULDERS, *Esprit Saint chez les Pères latins,* u DSp, 4, 1960, 1272-1283.
C. SPICQ, *Les Épîtres de saint Pierre,* Paris, 1966.
C. SPICQ, *L' Épitre aux Hébreux,* II, Paris, 1953.
E. STAUFFER, *Agôn,* u ThW, 1, 1966, 134-140.
E. STAUFFER, *Athléô,* u ThW, 1, 1966, 166-167.
A. STEINMANN, *Die Apostelgeschichte,* Bonn, 1934.
A. STENZEL, *Die Taufe,. Eine Genetische Erklärung der Taufliturgie,* Innsbruck, 1958.
H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neun Testament aus Talmud und Midrasch, II,* München, 1969.
A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer,* Göttingen, 1975.
B. STUDER, *Il sacerdozio dei fedeli in sant' Ambrogio di Milano,* u *Vetera christianorum,* 7, 1970, 325-340.
B. STUDER, *Die anti-arianische Auslegung von Psalm 23,7-10 in De fide IV, 1-2 des Ambrosius von Mailand,* YD, 245-266.
A. STUIBER, *Paulinus,* u LThK, 8, 1963, 208.
A. STUMPFF, *Euôdía,* u ThW, 2, 1967, 808-810.
L. SZABO, *Déluge,* u VThB, 253-254.
R.V.G. TASKER, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians,* London, 1969.
R.V.G. TASKER, *The Gospel according to St. Matthew,* London, 1969. *Traduction oecuménique de la Bible* = TOB, Paris, 1981.
W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangelium,* München, 1964.
F. TRISOGLIO, *Sant' Ambrogio conobbe Plinio il Giovane?,* u RSC, 1972, 363-410.
F. TRISOGLIO, *Sant' Ambrogio negli storici e nei cronisti bizantini,* GL, II, 345-377.
L. UEDING, *Auxentius,* u LThK, 1, 1957, 1138.
S. VAILHE, *Antioche,* u DTC, 1, 1931, 1403.
J.R. VILLALON, *Sacrements dans l' Esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle,* Paris, 1977.
L. VILLETTE, *Foi et sacrement,* Bloud et Gay, 1959.
F. VOUGA, *L' Épitre de saint Jacques,* Genève, 1984.
E.J. YARNOLD, *„Ideo et Romae fideles dicuntur qui baptizati sunt": a Note on De sacramentis, 1,1,* u JThS, 24, 1973, 202-207.
E.J. YARNOLD, *The Ceremonies of Initiation in the De sacramentis and De mysteriis of S. Ambrose,* TU 107, SP, 10, Berlin, 1970, 453-463.
B. WELTE, *Die Postbaptismale Salbung,* Freibrug, 1939.

A. WENGER, *Jean Chrysostome. Huit catéchéses baptismales inédites* (S Ch, 50), Paris, 1957.
W. WILBRAND, *Ambrosius*, RAC, 1, 1950, 365-373.
A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg, 1956.
H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, Tübingen, 1951.
J. WOLINSKI, *Onction*, u DSp, 11, 1982, 809-819.
Th. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1903.
J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l' évangile selon Matthieu*, Göttingen, 1977.

S. AMBROISE, *Traités des Sacraments et des Mystères*

Résumé

Dans le livre présent on a pour la première fois traduit en langue croate les opuscules de saint Ambroise intitulés *De sacramentis* et *De mysteriis*. Afin de faciliter au lecteur moderne la comprehension de la valeur exacte et la signification des oeuvres nommées, le traducteur les a préfacées par une très abondante introduction. Pour commencer il y décrit presque en détail la vie de l'évêque de Milan. Puis il passe en revue la production écrite du même Père en s'arrêtant, évidement, très spécielement sur les traités *Des sacraments* et *des Mystères*. L'auteur essaie d'une manière particulière d'exposer et de resoudre le problème épineux et encore débattu d'authenticité ambrosienne du livre *De sacramentis*.

Dans son introduction le préfacier parle á plusieurs reprises du baptême. Et cela se comprend aisément car saint Ambroise lui-même revient assez souvent dans ses livres ici mentionnés au mystère de l'initiation chrétienne. C'est pourquoi le traducteur dans son deuxième chapitre donne une explication consciencieuse des textes néotestamentaires qui font la toile de fond de l'enseignement baptismal de saint Ambroise. D'après lui en sont les principaux: Mt 28, 19–20; Jn 3, 3–5; 1 Co 10, 1–13; 2 Co 1, 21–22; Ep 1, 13; He 6,2; 1 P 1,3; 1 P 3, 19–21; 1 Jn 2, 20. 27 et Jc 1,18.

A vrai dire on peut trouver chez Ambroise encore bien de textes bibliques sur lesquels il appuie sa théologie sacramentaire. Mais l'auteur les a omis dans ce travail étant donné qu'il les a examinés à fond dans *Bogoslovska smotrà* et ailleurs.

Le troisième chapitre de l'introduction est consacré à la typologie du baptême. C'est pour ça qu'on y parle successivement de Gn 1,2, du déluge, de la sortie d' Egypte, de la source Mara, du bâton d'Aaron, de la guérison de Naaman et de la hache d'Elisée. Dans le chapitre suivant le lecteur trouve l'exposé assez large sur le déroulement de la liturgie baptismale dans l' Église ancienne et très spécialement à Milan a l'époque d'Ambroise. L'auteur n a pas manqué non plus de brosser très rapidement l'histoire du catéchumenat. Un chapitre à part résume les effets du baptême et en énumère les causses principales. Dans la suite du livre nous avons devant les yeux la confirmation. L' auteur nous expose la signification de l'imposition des mains dans l' Ancient et le Nouveau Testament, chez les Pères et chez saint Ambroise. Puis il traite de l' huile sacramentaire. C' est dans le même but que le traducteur s' attarde assez longuement sur le sens à donner au signe de la croix et au sceau. Dans un paragraphe particulier il explique la valeur qu' ont appliquée à la confirmation les Pères en général et l'evêque milanais lui-même.

Le septième chapitre d' introduction de ce livre nous offre en somme les explications originairement prevues comme des notes devant accompagner le texte traduit. C' est à cause de cela qu' on y trouve pêle-mêle un mot sur la signification du terme *mystêrion,* quelques réflexions sur la dignité sacerdotale des fidèles et un certain développement sur le symbolisme de la couronne. Au même endroit l'auteur examine le sens des vocables tels que *pascha,* bonne odeur et athlète. Les deux derniers chapitres de l' introduction sont réservés exclusivement à la pensée théologique d' Ambroise. Le préfacier y présente la doctrine eucharistique de l' évêque milanais et son exposition du Nôtre-Père.

Les notes, exceptionnellement copieuses, qui sont jointes à l' introduction et la notice bibliographique à la fin du livre montrent clairement que le traducteur des écrits de saint Ambroise a tout fait pour mener à bien son projet. Plût à Dieu qu il y ait réussi!

Nous, quant à nous, nous prenons cette occasion pour attirer l' attention sur les autres traveaux patristiques du même auteur. En suivant l' ordre chronologique nous signalons qu' il a jusqu' a maintenant traduit, commenté et expliqué ces oeuvres-ci:

1. S. BASILE, *Sur l' Esprit-Saint,* Makarska, Služba Božja, 1978.
2. S. ATHANASE, *Lettres à Serapion et Lettre à Épictète,* Makarska, Služba Božja, 1980.
3. K.S.F. TERTULLIEN, *Traité du baptême,* Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1981.
4. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur la virginité,* Split, Symposion, 1982.
5. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique,* Makarska, Služba Božja, 1982.
6. ORIGÈNE, *Principes,* Split, Symposion, 1985.

Indiquons, enfin, que l' auteur vient de terminer un livre dédié à saint Cyprien et son ouvrage *De oratione dominica.* Nous esperons qu'il paraîtra sous peu.

S A D R Ž A J

[illegible] 6.10.92 K.

OTAČKI RADOVI ISTOGA AUTORA

1. B a z i l i j e V e l i k i, DUH SVETI, Makarska, Služba Božja, 1978.
2. A t a n a z i j e V e l i k i, PISMA O KRISTU I DUHU, Makarska, Služba Božja, 1980.
3. K. S. F. T e r t u l i j a n, SPIS O KRSTU, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1981.
4. G r g u r i z N i s e, SPIS O DJEVIČANSTVU, Split, Symposion, 1982.
5. G r g u r i z N i s e, VELIKA KATEHEZA, Makarska, Služba Božja, 1982.
6. O r i g e n, POČELA, Split, Symposion, 1985.
7. A m b r o z i j e, OTAJSTVA I TAJNE, Makarska, Služba Božja, 1986.
8. C i p r i j a n, MOLITVA GOSPODNJA I EUHARISTIJA (u pripremi).

